Jesuit-Krauss-McCormick Library
BS2505 .C625
Clemen, Carl, 1865-1940. MAIN
Paulus : sein leben und wirken / von pro
3 9967 00110 3329

L U S

VON

CARL CLEMEN

Untersuchung

ACCESSION NUMBER
B0292
SHELF NUMBER
BS 2505
C 625
The Virginia Library
McCormick
Theological Seminary
of the
Presbyterian Church, Chicago.
From the _____ Fund.
RECEIVED _____

PAULUS

SEIN LEBEN UND WIRKEN

VON

PROF. LIC. DR. CARL CLEMEN

I. TEIL

GIESSEN
J. RICKER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
(ALFRED TÖPELMANN)
1904

PAULUS

SEIN LEBEN UND WIRKEN

VON

PROF. LIC. DR. CARL CLEMEN

UNTERSUCHUNG

GIESSEN
J. RICKER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
(ALFRED TÖPELMANN)
1904

28535

VIRGINIA LIBRARY
MCCORMICK
THEOLOGICAL SEMINARY

Druck von C. G. Röder, Leipzig.

BS
2501
C62

VORWORT.

Das Bedürfnis einer erneuten eingehenden und wissenschaftlichen Untersuchung und Darstellung des Lebens des Paulus wird nicht erst bewiesen zu werden brauchen; sind doch seit dem ersten Erscheinen des letzten deutschen Werkes dieser Art, HAUSRATHs Apostel Paulus, beinahe vierzig Jahre vergangen. Seitdem haben wir wohl mehrere Darstellungen des apostolischen Zeitalters im allgemeinen und Untersuchungen einzelner Punkte des Lebens und der Lehre des Paulus, auch der letztern im ganzen, bekommen, sowie, zumal in neuerer Zeit, eine Reihe von kurzen oder populären Darstellungen beider, aber keine umfangreichere wissenschaftliche Untersuchung. Auch die französischen und englischen Arbeiten über Paulus waren trotz ihres allgemeinen Titels vielfach doch nicht vollständig (so SABATIER und RAMSAY) oder entsprechen wenigstens nicht mehr dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft (so RENAN und FARRAR). Das vorliegende Werk sucht also diese Lücke auszufüllen, indem es die bisherigen Forschungen, die ja gerade jetzt wenigstens auf vielen Punkten einen gewissen Abschluß erreicht und zu weitgehender Übereinstimmung der Fachleute geführt haben, zusammenfaßt und für unser Verständnis des Paulus nutzbar macht.

Ich bin aber weiterhin bestrebt gewesen — ähnlich wie seinerzeit BEYSCHLAG in seinem Leben Jesu — Untersuchung und Darstellung möglichst auseinanderzuhalten,

um dort das Zusammengehörige wirklich zusammenfassen zu können und hier nicht fortwährend störende Einschaltungen machen zu müssen. Alles, was im zweiten Band vorausgesetzt werden wird, konnte ja freilich in diesem ersten nicht ausdrücklich bewiesen werden; aber die Hauptfragen des Lebens des Paulus ließen sich in den drei Abschnitten: Voraussetzungen, Quellen und Chronologie in der Tat erledigen.

Dabei konnten die erstgenannten natürlich an dieser Stelle nicht so ausführlich behandelt werden, wie es in einer dogmatischen Untersuchung möglich und nötig gewesen wäre; der Abschnitt will eben nur dem Vorwurf vorbeugen, als ob ich von willkürlichen Voraussetzungen ausginge.

Umgekehrt wird manchen die ja allerdings den Hauptteil dieses Bandes füllende Untersuchung der Quellen, namentlich die Zurückweisung der radikalen Kritik an den paulinischen Briefen zu ausführlich erscheinen. Aber auch wenn ihre Vertreter nicht immer wieder und u. a. speziell mir gegenüber (Theol. Tijdschr. 1898 363 ff.) die Forderung erhöben, man möchte sie im einzelnen widerlegen, konnte ich doch im Anschluß an ihre Aufstellungen am besten all die Fragen besprechen, die eben gelöst sein müssen, bevor die paulinischen Briefe als Quelle verwendet werden dürfen. Soweit es anging, habe ich mich dabei gleichwohl nach Kräften der Kürze befleißigt und nur übersichtlich zusammengestellt, was sich mir bei immer wiederholter Durcharbeitung der Probleme in einer nun ziemlich zwölfjährigen akademischen Tätigkeit als das Richtige bewährt zu haben schien. Bei der Apostelgeschichte mußte ich ja mit Rücksicht auf die an sie anknüpfenden neueren Kontroversen etwas ausführlicher werden; doch habe ich das weniger Wichtige möglichst in die Anmerkungen verwiesen. Sollte man umgekehrt hier und dort manches vermissen,

was auch zur Einleitung in diese Schriften gehört, so wolle man bedenken, daß sie für mich nur als Quelle für das Leben und die Lehre des Paulus in Betracht kamen, nicht als literarische Denkmäler überhaupt.

Mußte ich endlich schon hier stellenweise gegen mich selbst polemisieren, so bezeichnet vollends der dritte, von der Chronologie handelnde Abschnitt zum guten Teil einen Widerruf meiner frühern Behauptungen. Die These, die ich in meiner „Chronologie“ und „Einheitlichkeit der paulinischen Briefe“, sowie dann noch in einem Aufsatz in den Stud. u. Krit. 1897 vertrat, gründete sich auf gewisse Schwierigkeiten, die — das haben auch andre anerkannt — bis dahin nicht beseitigt, zum Teil nicht einmal bemerkt waren. Ich habe seit Jahren erkannt, daß die von mir vorgeschlagne Lösung doch nicht haltbar ist und bin gerade deshalb noch einmal ausführlich auf das ganze Problem eingegangen, bitte nun aber auch, daß man mich nicht immer wieder für Ansichten verantwortlich macht, die ich schon vor längerer Zeit widerrufen habe. Die weitre Rechtfertigung meiner jetzigen Anschauungen kann natürlich erst der zweite Band bringen, der zugleich mit diesem ausgegeben wird.

Dem vorliegenden ist außer einer chronologischen Übersicht über das Leben des Paulus ein Register über die von S. 349 ab zitierten Stellen seiner Briefe und der Apostelgeschichte beigefügt — aus den vorangehenden Seiten, wo diese Quellen nacheinander behandelt werden, die einzelnen Stellen auszuziehen, schien mir nicht nötig zu sein — sowie ein Verzeichnis der in dem ganzen Band angeführten neueren Autoren.

Bonn,
am ersten Pfingsttage 1904.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
I.	Die Voraussetzungen	1
II.	Die Quellen	6
	1. Die paulinischen Briefe	6
	2. Die kanonische Apostelgeschichte	162
	3. Die apokryphen Apostelgeschichten	331
III.	Die Chronologie	349

Chronologische Übersicht über das Leben des Paulus 411
Stellenverzeichnis 411
Autorenverzeichnis 413

I. Die Voraussetzungen.

Daß auch eine wissenschaftliche Untersuchung — trotz des ungenauen Schlagworts von der voraussetzungslosen Wissenschaft — von gewissen Voraussetzungen ausgehen muß, bedarf wohl nicht erst des Beweises. Wohl aber ist es nötig, daß sich die betreffenden Voraussetzungen als begründet erweisen lassen.

Nun gehört ja freilich eine geschichtliche Monographie im Unterschiede von der nomothetischen zunächst zur idiographischen Wissenschaft[1]). Gleichwohl aber gilt natürlich auch für sie, wenn sie die Geschichtstatsachen erklären will, dieselbe Voraussetzung eines geschlossenen Kausalzusammenhangs, wie wir ihn überall beobachten und daher als allgemein geltend annehmen. Nur insofern besteht ein Unterschied zwischen den Natur- und geistigen Vorgängen, als für jene zugleich das Gesetz der quantitativen Äquivalenz von Ursache und Wirkung, für diese dasjenige des Wachstums der Energie gilt. „So ist die Vorstellung eines Gesichtsobjektes mehr als eine Summe von Licht- und Bewegungsempfindungen, so die Vorstellung eines binokular gesehenen Körpers mehr als die Summe der Netzhautbilder beider Augen; so sind ferner die Gefühle, die eine Zusammenstellung von Farben, oder die eine harmonische Klangverbindung hervorbringt, zwar von dem an

[1]) Gegen die abweichende Auffassung der Geschichte bei Münsterberg vgl. O. Ritschl, Die Kausalbetrachtung in den Geisteswissenschaften, Bonner Universitätsprogramm 1901 13 ff.

die einzelnen Farben und Klänge gebundenen Gefühle abhängig, aber sie sind abermals weit verschieden von einer bloßen Summe jener elementaren Gefühle. In den höheren intellektuellen Prozessen, in den an sie geknüpften Gemütsbewegungen und Willenshandlungen begegnen uns die höchsten Steigerungen dieser alle geistige Entwicklung beherrschenden Regel; gegebene Vorstellungen verknüpft unser Denken zu neuen Begriffen, aus gegebenen Urteilen bildet es neue von eigentümlichem Inhalt usw. Überall hier sehen wir Verbindungen nach Grund und Folge, die einzelne Fälle psychischer Kausalität darstellen, aber nicht nur keine Äquivalenz der Glieder einer Kausalreihe, sondern das volle Gegenteil davon.“ [1]) Daß indes gleichwohl auch auf dem Gebiet des Geistes das Kausalitätsgesetz gilt, folgt schon aus dem psychophysischen Parallelismus.

Nur unter einer doppelten Bedingung wäre diese Voraussetzung aufzugeben. Zunächst wenn die teleologische Betrachtung, die wir allerdings nicht entbehren können, mit der kausalen unvereinbar wäre. Aber das ist bei derjenigen Auffassung der Kausalität, wie sie in der neueren Wissenschaft üblich geworden, nicht mehr der Fall. „Sobald die Ursache nicht mehr als ein an einen substanziellen Träger gebundenes Vermögen, sondern selbst als ein Vorgang aufgefaßt wird, der als die Wirkung anderer vorausgehender Vorgänge zu betrachten ist, so ist in dieser Unterordnung beider Glieder der Kausalreihe unter die gleiche logische Kategorie die Möglichkeit geboten, das Verhältnis jener Glieder umzukehren und auf diese Weise die progressive Richtung der Kausalität in eine regressive zu verwandeln. Wie dann im ersten Fall aus dem als Ursache vorausgesetzten Ereignis das als Wirkung anzunehmende abgeleitet wird, so ist im zweiten die Wirkung als der zu erreichende Zweck vorausgenommen, worauf die

---

[1]) vergl. Wundt, System der Philosophie 1889 301. 312 ff., Über psychische Kausalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus, philos. Studien X, 1894 81. 98. 112 ff.

Bedingungen aufgesucht werden, welche als die Mittel zur Herbeiführung dieses Zweckes sich darstellen. Vom Standpunkte der aktuellen Kausalität aus ist also die Zweckbetrachtung lediglich die Umkehrung der Kausalbetrachtung. Ursache und Mittel, Wirkung und Zweck sind zu äquivalenten Begriffen geworden. Der Streit beider Prinzipien um die Herrschaft hat damit endgültig sein Ende erreicht. Denn es gibt keinen Zusammenhang von Ereignissen, der nicht gleichzeitig unter dem kausalen und unter dem teleologischen Gesichtspunkte betrachtet werden könnte; und an der so hergestellten allgemeinen Korrelation beider Begriffe kann es nichts ändern, wenn in einzelnen Fällen aus irgend welchen Gründen die eine vor der andern Betrachtungsweise den Vorzug verdienen sollte.“ [1])

Oder sind die Begriffe Ursache und Wirkung überhaupt zu eliminieren? Wenn das, wie früher, so auch neuestens wieder behauptet wird, so bezieht es sich entweder auf den metaphysischen Begriff der wirkenden Ursache, von der wir allerdings keine Erfahrung haben, oder einen ungenauen Gebrauch des Wortes Ursache, wie er häufig vorkommt. „Daß man allerdings im populären Denken und Sprechen gelegentlich von Ursachen spricht, wo es sich um Bedingungen, Veranlassungen, Voraussetzungen, Gründe, Prämissen handelt, ist nicht zu bestreiten, tut aber der Bedeutung des kausalen Denkens keinen Abbruch. Daß andererseits von verschiedenen Personen die unbekannte „Ursache“ einer Erscheinung verschiedenartig ausgelegt wird, ist in der Begrenztheit und Schwäche der menschlichen Erkenntnis begründet und beweist wiederum nichts für eine im Begriffe der Kausalität liegende Willkür.“ [2])

Ist also an dem durchgängigen Kausalzusammenhang festzuhalten, dann ergibt sich ohne weiteres — und nur deshalb wurde diese für jede geschichtliche Untersuchung

---

[1]) vgl. Wundt, System der Philosophie 322, auch Hartmann, Kategorienlehre 1896 473 f.

[2]) vgl. Grünbaum, Zur Kritik der modernen Kausalanschauungen, Arch. f. syst. Phil. 1898 329. 379 ff., bes. 396 ff.

geltende Darlegung hier vorausgeschickt — daß eine Durchbrechung dieses Zusammenhangs, wie sie das Wunder und die Offenbarung im gewöhnlichen Sinne des Worts darstellen, undenkbar ist. Denn was man gegen diese Konsequenz immer wieder einwendet, wird sich sofort als unhaltbar erweisen.

Wenn man zunächst in Anknüpfung an das eben Gesagte daran erinnert, daß uns die letzten Gründe des Werdens überall rätselhaft blieben, daß also gewissermaßen die ganze Natur- und Geisteswelt für uns ein Wunder oder eine Offenbarung sei, so ist doch damit für jenen andern Wunder- und Offenbarungsbegriff gar nichts geleistet. Denn hier handelt es sich eben um Ereignisse, die sich von den übrigen unterscheiden.

Aber auch dann wird dem gewöhnlichen Begriff ein andrer (dem des miraculum der des mirabile) substituiert, wenn man darauf hinweist, daß vieles, was frühern Geschlechtern als im allgemeinen unmöglich gegolten habe, uns jetzt als durchaus möglich erscheine und manches, was auch uns noch als undenkbar vorkomme, spätern Generationen ganz natürlich sein werde. Allerdings sind solche auffallende Ereignisse im Zusammenhang mit dem Gottesglauben immer auch als Wunder oder Offenbarungen bezeichnet worden und in diesem Sinne kann und muß also fort und fort von ihnen die Rede sein[1]); für die Möglichkeit von Wundern oder Offenbarungen im gewöhnlichen Verstande dagegen ist damit schlechterdings nichts bewiesen. Sie bleiben vielmehr, ohne daß es erst noch andrer Beweise bedürfte, schon aus dem oben angeführten Grunde undenkbar.

Gibt man das aber, wie jetzt selbst von sogenannten positiven Theologen geschieht[2]), in der Theorie zu, dann

---

[1]) vgl. A. Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion 1875. [3] 1886 14, Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre 1883 194 f., Fr. Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik 1892. [2] 1896 174, Kaftan, Dogmatik 1897 269.

[2]) vgl. z. B. von Öttingen, Lutherische Dogmatik I, 1897 99:

muß man auch in der Praxis damit Ernst machen, d. h. diejenigen Berichte von Wundern oder Offenbarungen, die eine Durchbrechung des Kausalzusammenhangs behaupten, in dieser Form ohne weiteres für ungeschichtlich erklären. Ob ihnen nicht gleichwohl ein historischer Kern zugrunde liegt, hängt davon ab, ob sie sich ohne dies erklären lassen, oder nicht vielmehr gewisse Züge auf eine solche natürliche Erklärung hinweisen; jedenfalls aber dürfen und müssen wir — so oft es auch bestritten wird — von vornherein mit diesen Voraussetzungen an unsre Quellen heran- und nötigenfalls hinter sie zurückgehen.

Von vornherein müssen wir — und zwar als gläubige Christen — dem hochmütigen und anspruchsvollen Gedanken entgegentreten, als sei die Gottesoffenbarung etwas „Wunderbares“ in dem Sinne, daß mit Durchbrechung aller gesetzmäßigen Ordnung und Stetigkeit (Kontinuität) Gottes Geist und Wille hier und da sich kundgebe, sei es in den inwendigen Erlebnissen unseres Bewußtseins (traumhaft oder als „Stimme Gottes“), sei es in der sinnlichen Einzelerscheinung außerordentlicher Naturereignisse (Mirakel, Zeichen); 272: Das Wunder im Sinne der Heilsoffenbarung und im Zusammenhange der Heilspädagogie darf weder als sonderliche „Allmachtswirkung“ Gottes im Widerspruch zu dem von ihm selbst stammenden Naturgesetz (Weltschöpfung und Welterhaltung), noch auch als übernatürliche Einzelwirkung Gottes im Gegensatz zu der von ihm selbst geordneten Geschichtsentwicklung (Weltregierung und zwecksetzenden Weltleitung) aufgefaßt werden; Walther, Ad. Harnacks Wesen des Christentums 1901 44: Jedenfalls möchten wir nicht von „Durchbrechung“ oder gar „Aufhebung des Naturzusammenhangs“ reden.

II. Die Quellen.

1. Die paulinischen Briefe.

Die beste Quelle, die wir für das Leben eines Mannes haben können, sind seine eigenen Aufzeichnungen. Auch unter dem Namen des Paulus existieren eine Reihe von Briefen; können sie also als sein geistiges Eigentum betrachtet werden?

Das ist schlechthin erst seit etwa fünfzig Jahren[1]) und in weitern Kreisen bisher lediglich in Holland bezweifelt worden[2]); in Deutschland, England, der Schweiz und Nordamerika ist nur je ein Gelehrter dafür eingetreten[3]). Gleichwohl muß auch diese radikale Kritik auf ihre Berechtigung geprüft werden, da sie in weitere Kreise dringen könnte[4]),

---

[1]) vgl. Bauer, Kritik der paulinischen Briefe 1850—52. — Evanson, The dissonance of the four generally received evangelists 1792 hat nach Hesedamm, Der Römerbrief 1890 1 nur den Römer-, Epheser- und Kolosserbrief verworfen, den Titus-, Philemon- und Philipperbrief angezweifelt.

[2]) vgl. van Manen, Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des Neuen Testaments, Jahrb. f. prot. Theol. 1883 593 ff.

[3]) vgl. Johnson, Antiqua mater 1887, Joel, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christlichen Jahrhunderts I, 1880 25. II, 1883 81 (vgl. auch Loman, Quaestiones Paulinae, theol. Tijdschr. 1883 241 f.), Steck, Der Galaterbrief 1888, Smith, Did Paul write Romans? Hibbert Journal 1903 309 ff.

[4]) Das ist namentlich in England zu befürchten, seitdem sie allerdings nur neben der alten Anschauung, in der Enc. bibl. Vertretung gefunden hat.

von der Sozialdemokratie bereits aufgegriffen worden ist[1]), und da in der Tat die Echtheit auch nur der sogenannten großen paulinischen Briefe (der Briefe an die Römer, Galater und Korinther) nicht ohne weitres vorausgesetzt werden kann.

Vielmehr hat bekanntlich im Altertum die pseudonyme Schriftstellerei ganz außerordentlich in Blüte gestanden, mögen wir nun an die griechisch-römische, israelitisch-jüdische oder christliche Literatur denken. Aus ersterer brauche ich wohl überhaupt nicht erst einzelne Beispiele anzuführen und erinnere daher nur daran, daß wir namentlich aus spätrer Zeit auch zahlreiche pseudonyme Briefe haben[2]). Ebenso ist so gut wie allgemein zugestanden, daß im alten Testament mindestens das Deuteronomium, die Sprüche, das Hohelied, der Prediger nicht den Verfassern gehören, denen sie — nicht erst von der Tradition, sondern im Texte selbst — zugeschrieben sind. Vollends im spätern Judentum ward diese pseudonyme Schriftstellerei geradezu Stil: soweit die Apokryphen und Pseudepigraphen einem bestimmten Verfasser zugeschrieben werden, rühren sie — mit Ausnahme der Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs — nicht von ihnen her. Und so fehlt es endlich auch im Christentum nicht an derartigen pseudonymen Schriftwerken. Ich untersuche wenigstens hier noch nicht, ob es ihrer sonst im neuen Testamente gibt: daß die außerkanonischen Evangelien und Apokalypsen (von denen freilich der Hirt des Hermas auszunehmen ist) mit ihren angeblichen Verfassern nichts zu tun haben, bezweifelt kein Mensch. Und ebenso steht es mit zahlreichen andern

---

[1]) vgl. H. Köhler, Sozialistische Irrlehren von der Entstehung des Christentums 1899 24.

[2]) vgl. Susemihl, Geschichte der griechischen Literatur in der alexandrinischen Zeit II, 1892 448 ff. 579, Blasz, Hermeneutik und Kritik bei Müller, Handbuch der klass. Altertumswissenschaft I [2], 1892 273, Deiszmann, Bibelstudien 1895 225 f., Peter, Der Brief in der römischen Literatur, Abhandlungen der philol.-hist. Klasse der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften XX. [3] 1903 15. 168 ff.

Schriften, die hier nicht einzeln aufgeführt zu werden brauchen.

Nur das muß noch erörtert werden, ob dieser pseudonymen Schriftstellerei nicht doch, wie in unsern Augen, ein sittlicher Makel anhaftete. Aber auch das war im allgemeinen nicht der Fall. Wer, wie die jüdischen und christlichen Apokalyptiker, aus einer uralten Tradition schöpfte, mochte sogar durchaus bona fide handeln, wenn er sein Werk Henoch, den zwölf Patriarchen, Mose, Elia, Jesaja, Baruch oder Esra zuschrieb. Nur so erklärt es sich ja völlig, daß beispielsweise die Testamente das Buch Henoch zitieren[1]), obwohl sich ihr Verfasser doch sagen mußte, dasselbe würde so wenig von dem alten Gottesmann stammen, wie das seine von den Patriarchen. Aber auch wo es sich nicht um solche alte Stoffe handelte, empfand man ihre Veröffentlichung unter fremdem Namen keineswegs als Betrug oder Fälschung. Wo Tertullian[2]) von dem Presbyter in Asien redet, der die später noch zu erwähnenden Paulusakten aus Liebe zum Apostel, wie er sagte, fingiert hatte, da wirft er ihm nur vor, er habe wohl, als ob das nötig wäre, den Ruhm des Apostels vermehren wollen[3]). Ja Jamblichus[4]) hat die Neupythagoräer, die ihre Werke dem alten Meister zuschrieben, deshalb belobt, weil sie, auf eignen Ruhm verzichtend, ihm alle Ehre zuwendeten. Dann aber konnte gewiß auch in den Kreisen des Urchristentums solche pseudonyme Schriftstellerei an sich vorkommen, obwohl das allerdings speziell in unserm Falle seine besondern Schwierigkeiten haben mußte.

Zunächst nämlich lag für einen Christen, wie den Verfasser des ersten Clemensbriefs oder Ignatius, scheinbar gar kein Grund vor, unter fremdem Namen zu schreiben; denn

---

[1]) vgl. Test. Sym. 5, Levi 10. 14. 16, Juda 18, Seb. 3, Dan 5, Naphth. 4, Benj. 9. [2]) vgl. de bapt. 17.

[3]) vgl. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 2, 1892 894.

[4]) vgl. de vita Pyth. 29. 31 (ed. Nauck 1884 115. 142).

sie waren sich bewußt, selbst im Geiste Christi und mit Gottes Stimme zu reden[1]). Und doch unterscheiden namentlich Ignatius und Polykarp ihre Autorität sehr scharf von der der Apostel[2]); dann aber konnte gewiß auch zu und vor ihrer Zeit schon Paulus ein Brief untergeschoben werden — wenn das nicht aus andern Gründen doch undenkbar sein sollte.

Und in der Tat: in einer Gemeinde oder einem sonstigen Kreis, der Paulus noch gekannt hatte — und an seiner Geschichtlichkeit hält man doch zumeist auch unter den Bestreitern der Echtheit seiner Briefe fest — in einem solchen Kreis konnte nicht später auf einmal eine ihm untergeschobene Schrift Aufnahme finden. Sollten also die uns überlieferten Paulusbriefe unecht sein, so müßten sie entweder erst längere Zeit nach dem Tode des Apostels entstanden oder aber zuerst in andern Kreisen aufgetaucht sein, als an die sie gerichtet sein wollten. Beides trifft von dem apokryphen Korintherbrief, der, so wird sich zeigen, den Paulusakten angehörte, und dem uns erhaltnen Laodicenerbrief in der Tat zu — wie es mit dem im Muratorianum erwähnten Brief an dieselbe Adresse stand, können wir nicht sagen —; ob es dagegen auch von den ins neue Testament aufgenommenen Briefen gilt, kann erst eine eingehende Prüfung der gegen ihre Echtheit vorgebrachten Bedenken lehren. Und zwar gelten dieselben teils den einzelnen Briefen oder Briefgruppen, teils allen zusammen; wir beginnen naturgemäß mit den letzteren.

1. „Paulus", so hat man zunächst gesagt, „ist ein psychologisches Rätsel, wenn wir ihn in so kurzem Abstand von Jesus denken."[3]) Genauer wird auf seine Christologie, besonders die Lehre von der Präexistenz, Teilnahme an der Schöpfung und Regierung der Welt, ja von der Gottheit Christi verwiesen, die wir in der Tat als vorhanden

---

[1]) vgl. I. Clem. 59 1. 63 2, Ign. ad Philad. 7 1; auch Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 1886. [3] 1894 52, 1.

[2]) vgl. Ign. ad Tr. 3 3, Rom. 4 3, Pol. ad Phil. 3 2.

[3]) vgl. Loman, theol. Tijdschr. 1882 146.

anerkennen müssen, seine Beurteilung des Gesetzes als nicht Gerechtigkeit, sondern Sünde wirkend, die sich auch nicht bestreiten läßt[1]), wozu aber bei Jesus noch keinerlei Ansatz und erst im Gnostizismus und bei Marcion eine Parallele zu entdecken sei. Man vermißt also den allmählichen Übergang und Fortschritt und setzt daher die Paulusbriefe erst später an[2]).

Nun will ich dagegen nicht geltend machen, daß ein solcher auch bei den verschiednen Vertretern dieser radikalen Kritik nicht herauskommt; denn das ließe sich ja vielleicht doch noch erreichen.

Auch das ist nicht das Wichtigste, daß der Unterschied zwischen Jesus und Paulus, der ja unzweifelhaft besteht, doch nicht so groß ist, wie er dort erscheint. Zwar muß man sich allerdings für die Erforschung der Lehre Jesu auf die Synoptiker beschränken; denn es läßt sich auf keine Weise erklären, wie der spezifisch johanneische Stoff, wenn er von Anfang an vorhanden war, zunächst so völlig zurückgetreten sein sollte[3]). Ja wir haben uns auch in den Synoptikern zunächst an das älteste Evangelium, das des Markus, und die andre Quelle der beiden übrigen, die Redensammlung, zu halten und selbst diese nach denselben kritischen Grundsätzen zu betrachten, die wir sonst anwenden. Aber auch dann zeigt es sich, daß Jesus, wenn anders er sich überhaupt als den Messias und zwar den zum Gericht erscheinenden Menschensohn bezeichnet hat, sich damit eine Stellung einräumte, die über die eines gewöhnlichen Menschen weit hinausreichte. Und ebenso führte ihn seine in dieser Klarheit und Konsequenz neue Gottesanschauung, die in ihm eben dieses messianische Bewußt-

---

[1]) vgl. vorläufig H. Holtzmann, Neutestamentl. Theologie 1897, II 22 ff. 81 ff.

[2]) vgl. besonders Steck, Der Galaterbrief 276 ff., van Manen, Paulus II, 1891 126 ff. III, 1896 280 ff.

[3]) Das hat, z. T. freilich wider Willen, P. Ewald in seinem mit Recht: Das Hauptproblem der Evangelienfrage (1890) betitelten Buche nachgewiesen.

sein hervorrief, zugleich zur tatsächlichen Verwerfung mancher Gesetzesbestimmungen und zur Erwartung einer Teilnahme auch der Heiden am messianischen Heil. Vor allem aber lag dergleichen einem Diasporajuden nahe, während über den Messias selbst auch sonst Anschauungen vorhanden waren, die Jesu Selbstaussagen weit hinter sich ließen[1]). Daß dieselben von Paulus auf ihn übertragen wurden, bedarf freilich noch der Erklärung, findet sie aber auch in der Angabe zunächst der Briefe selbst, ihr Verfasser sei durch eine Erscheinung des Auferstandnen bekehrt und vorher schon am Gesetz irre geworden: denn dann mußte er diesem auch weiterhin die Fähigkeit zu rechtfertigen bestreiten, und Jesus überhaupt als ein himmlisches Wesen auffassen. Der Übergang von dem einen zum andern ist also doch wohl begreiflich; wenn aber allerdings diese paulinischen Ideen nach der gewöhnlichen Anschauung dann zunächst wieder zurücktreten und erst im zweiten Jahrhundert, freilich in eigentümlicher Weise, wirksam werden, so ist darüber endlich noch das Folgende zu bemerken.

Neue Ideen dringen auch sonst vielfach zunächst nur z. T. durch und gewinnen erst später größern Einfluß; dann aber können gewiß auch die paulinischen Briefe im allgemeinen dem Lukasevangelium und der Apostelgeschichte vorangegangen und brauchen nicht erst auf sie gefolgt zu sein. Ja wir dürfen schon jetzt, wenigstens von den sogenannten großen Paulinen, sagen: sie können gar nicht erst im zweiten Jahrhundert entstanden sein; denn da hatte das Judenchristentum und vollends die Forderung der Beschneidung längst nicht mehr die Bedeutung, die die Briefe voraussetzen. Sie müssen vielmehr aus der Anfangszeit des Christentums stammen, wo der Kampf ums Gesetz naturgemäß so scharf und erbittert geführt wurde, wie er uns in ihnen entgegentritt[2]).

---

[1]) vgl. vorläufig Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 1874. [3] II, 1898 526 ff.

[2]) vgl. Gloel, Die jüngste Kritik des Galaterbriefes 1890 81 ff.

2. Doch man macht weiterhin auch dies noch gegen die Echtheit aller Briefe geltend, daß sie heidnische, jüdische und christliche Schriften voraussetzen, die erst nach dem Tode des historischen Paulus entstanden sind, und selbst von andern erst seit der Mitte oder dem Ende des zweiten Jahrhunderts vorausgesetzt werden[1]). Ich möchte der ersteren Behauptung, wie andern ähnlichen gegenüber, zunächst im allgemeinen daran erinnern, daß Ähnlichkeit noch nicht Übereinstimmung ist, zum andern, daß auch Übereinstimmung noch nicht notwendig literarische Verwandtschaft bedeutet, und endlich drittens, daß auch dort, wo das anzunehmen ist, immer eine doppelte Möglichkeit besteht: entweder hat diese Schrift jene oder aber umgekehrt jene diese benutzt. Beachten wir diese Grundsätze, so ergibt sich über die angebliche Abhängigkeit der Paulusbriefe von andern Schriften folgendes.

Seneca, dessen Schriften allerdings z. T. zu derselben Zeit entstanden sind, wie, unter Voraussetzung ihrer Echtheit, die Briefe des Paulus, berührt sich mit diesen nirgends so, daß literarische Verwandtschaft angenommen werden müßte.

Ebenso steht es, um zur jüdischen Literatur überzugehen, mit den Testamenten der zwölf Patriarchen und der Himmelfahrt des Mose, die außerdem schon in der Makkabäerzeit[2]) oder doch zu Anfang unsrer Zeitrechnung entstanden sind, so daß sie auch der echte Paulus ganz gut hätte benutzen können[3]). Auch Philo ist ein ältrer Zeitgenosse von ihm; es läßt sich aber nirgends beweisen, daß er in unsern Briefen

---

Schmiedel, Galatians, Enc. bibl. II, 1901 1622, Schulze, Die Ursprünglichkeit des Galaterbriefes 1903 3 ff.

[1]) vgl. besonders Loman, theol. Tijdschr. 1882 302 ff. 452 ff. 1883 14 ff., Steck, Der Galaterbrief 163 ff. 287 ff.

[2]) vgl. meine Anzeige, Stud. u. Krit. 1902 682.

[3]) Über Gal. 5 6. 6 15 vgl. meine Übersetzung der Himmelfahrt des Mose bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments 1900, II 311.

benutzt sei[1]). Und dasselbe gilt von dem vierten Buch Esra, das allerdings erst unter Domitian entstanden ist und also, wenn in einem Briefe des Paulus verwendet, dessen Unechtheit erweisen würde.

Was endlich die christlichen Schriften, die die Paulusbriefe voraussetzen sollen, betrifft, so läßt sich ihre Abhängigkeit von den Evangelien nirgends nachweisen. Allerdings verwenden sie zahlreiche Herrenworte, z. T. ohne sie als solche zu bezeichnen, und sind auch sonst mit dem Bilde Jesu recht wohl vertraut; aber überall brauchen sie dafür nur auf die mündliche Tradition zurückzugehen[2]). Vollends daß dort, wo in den Briefen vom Evangelium die Rede ist, das unter Lukas Namen gehende gemeint sei, erweist sich schon durch den Zusammenhang als unmöglich. Das dritte Evangelium ist vielmehr umgekehrt von der paulinischen Tradition abhängig — so besonders deutlich in den Einsetzungsworten und Auferstehungsgeschichten —; ja die Apostelgeschichte verwendet vielleicht stellenweise auch die Briefe selbst[3]). Noch wahrscheinlicher ist das vom Hebräerbrief, der um 80 oder 90 entstanden sein wird; ganz sicher von andern, die auch nicht viel später sein können[4]).

Damit sind wir aber schon zu der andern hier in Rede stehenden Behauptung hinübergeführt worden, daß nämlich die Paulusbriefe in andern christlichen Schriften erst seit der Mitte oder dem Ende des zweiten Jahrhunderts voraus-

---

[1]) Auch gegen Vollmer, Die alttestamentlichen Citate bei Paulus 1895 84 ff.

[2]) Auch gegen Zimmer, I. Thess. 2 3—8 erklärt, Theol. Studien für B. Weisz 1897 248 ff.

[3]) vgl. meine Chronologie der paulinischen Briefe 1893 105 und im allgemeinen 73, 25.

[4]) Ob IV. Esra 6 6 gegen die Lehre von der Weltschöpfung durch Christus polemisiert, die wir allerdings zuerst bei Paulus finden, ist zweifelhaft; vgl. Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen II, 1863 37, Kabisch, Das vierte Buch Esra 1889 48, 1, meine Chronologie 34, 35, Gunkel bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen II 364 r; Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu 1886. 3 I, 1903 165, zum Ganzen Gloel, Die jüngste Kritik 53 ff.

gesetzt würden. In Wahrheit wird Röm. 9 und 12f. schon 1. Petr. 2 und 4 benutzt, d. h. also in einem Brief, den der gleich zu erwähnende sog. erste Clemensbrief kennt. Und noch deutlicher ist das vom Jakobusbrief, dessen Polemik gegen die Rechtfertigung durch den Glauben 2 14 ff. nur vom Galater- und Römerbrief aus verständlich wird, nicht aus dem Judentum, das niemals den Glauben über die Werke stellte oder stellen konnte. Weiterhin der erste Clemensbrief zitiert 47 1 ff. ausdrücklich den ersten Korintherbrief des Paulus, ohne daß diese Stelle als interpoliert angesehen oder der ganze Brief ins zweite Jahrhundert hinabgerückt werden könnte. Dasselbe gilt vom Polykarpbrief, der freilich hier (11 2) nur in lateinischer Übersetzung erhalten, aber gewiß zwischen 110 und 125 entstanden ist[1]). Auch der Barnabasbrief wird sonach mindestens den an die Römer, der Hirt des Hermas den an die Epheser voraussetzen; und ebensowenig darf es von Basilides, Valentin, Marcion bezweifelt werden, daß schon sie selbst, nicht erst ihre Schüler, Paulusbriefe kannten[2]). Auch Justin setzt sie sicher voraus, obwohl er sich nicht scheut (Dial. 35), wie übrigens auch die Apokalypse (2 14. 20) und die Didache (6 3) in der totalen Verwerfung des Opferfleischgenusses von ihnen abzuweichen. Ja die Ebioniten u. a. haben sie überhaupt verworfen[3]); aber daraus folgt ihre späte Entstehung ebensowenig wie daraus, daß sie Papias möglicherweise überhaupt noch nicht kennt. Vielmehr sind auch andre Schriften, deren Echtheit man deshalb nicht bezweifelt, erst viel später bezeugt[4]); so ergibt sich daraus für die paulinischen Briefe

[1]) Gegen die Interpolationshypothese vgl. zuletzt Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, 1, 1897 384.

[2]) vgl. zum Ganzen Gloel, Die jüngste Kritik 67 ff.

[3]) vgl. Ir., adv. haer. I, 26 2.

[4]) vgl. Mead, Seneca und Paulus verglichen hinsichtlich der äußeren Beweise der Echtheit ihrer Schriften, Bew. d. Gl. 1891 26 ff., External evidence as to Cicero's writings and Paul's, Biblioth. s. 1891 470 ff., gegen Friedrich, Die Unechtheit des Galaterbriefes 1891 8: Wie viel Jahre mögen zwischen dem Erscheinen von Platons Symposion und seinen ersten Erwähnungen bei anderen Schriftstellern

nur dies, daß sie nicht vor der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts kanonisches Ansehen erhielten. Eben dies aber wäre, nachdem sie eben durch Marcion diskreditiert waren und wo sie so mancherlei enthielten, was der spätern Anschauung widersprach[1]), sicher nicht geschehen, wenn sie erst vor kurzem entstanden wären; daß es doch der Fall war, beweist vielmehr, daß die paulinischen Briefe schon lange bekannt und gebraucht waren[2]).

3. Und ebenso wird sich das dritte allgemeine Bedenken gegen die Echtheit sämtlicher paulinischen Briefe sofort in einen Beweis für dieselbe verwandeln. Man nimmt nämlich an der Undeutlichkeit der in ihnen vorausgesetzten Situation Anstoß[3]): sicher an sich schon eine sehr eigentümliche Argumentation, die aber vollends hier ganz verfehlt ist. Denn wer setzt denn in einem Briefe Dinge, die dem andern längst bekannt sind, erst noch weitläufig auseinander? Gerade wenn das geschähe — und wir werden allerdings Beispiele dafür kennen lernen —, müßten wir auf Unechtheit schließen; Undeutlichkeit ist dagegen vielmehr ein Zeichen der Echtheit[4]).

Und das führt zugleich noch auf eine allgemeinere Beobachtung. Die paulinischen Briefe zeigen überhaupt zumeist eine solche Naturfarbe, wie sie unechten Schriftwerken kaum je eignet; man fühlt es ihnen an: das ist nicht nachempfunden, sondern selbst erlebt[5]). Freilich

---

liegen? Ob diese Zeit bei irgend einem klassischen Werke 110 Jahre betragen mag?

[1]) vgl. z. B. Gal. 2 11 ff. und dazu Overbeck, Über die Auffassung des Streites des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. II 11 ff.) bei den Kirchenvätern 1877.

[2]) vgl. zum Ganzen Gloel, Die jüngste Kritik 70 ff., Schmidt, Der Galaterbrief im Feuer der neuesten Kritik 1892 232 ff.

[3]) vgl. besonders Steck, Der Galaterbrief 27 f., van Manen, Paulus II 20 ff. III 17 ff. 199 ff.

[4]) vgl. Gloel, Die jüngste Kritik 72 ff.

[5]) vgl. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, 1892 4: wer sich die Gesetze aller historischen Kritik gegenwärtig hält, wer den unmittelbaren Abdruck lebendiger Entwicklungen zu unterscheiden

überall trifft das ja nicht zu; aber im großen und ganzen ist doch schon damit die Echtheit unsrer Briefe bewiesen.

Und so brauchen wir die sonstigen allgemeinen Bedenken, die gegen sie vorgebracht worden sind, eigentlich kaum erst noch nachzuprüfen. Daß die Apostel als Männer der Tat überhaupt keine Briefe geschrieben hätten, kann man doch nur behaupten, wenn man vergißt, daß auch ein Brief eine Tat sein kann; und wenn die unsrigen nicht wie Briefe eines Zeltmachers aussehen, so haben doch bekanntlich damals die jüdischen Schriftgelehrten überhaupt nebenher ein Handwerk betrieben. Sind die Briefe endlich griechisch geschrieben, zitieren die Septuaginta und zeigen auch sonst Einflüsse des Hellenismus[1]), so erkennen wir daraus nur, daß ihr Verfasser, der ja im allgemeinen jüdisch denkt und fühlt, ein Diasporajude war; für ihre Unechtheit folgt nichts daraus.

Und doch wäre es nun möglich, daß die Briefe wenigstens in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht aus der Hand des Apostels hervorgegangen sind, sondern diese erst später erhalten haben. Genauer existieren da wieder drei verschiedne Möglichkeiten, die auch tatsächlich bei den meisten angenommen worden sind.

1. Man hat zunächst in ihnen einzelne spätre Interpolationen gefunden, eine Annahme, die nach dem Zeugnis der Kirchenväter seit Irenäus und Tertullian zuerst Marcion gemacht hat. Denn wenn neuerdings manche behauptet haben, er hätte seinen kurzen Text vielmehr vorgefunden, so folgt das daraus, daß einzelne seiner Lesarten gewiß älter sind, natürlich noch nicht[2]). Vielmehr hat Marcion im all-

versteht von der Nebelhaftigkeit erdichteter Verhältnisse und pseudepigraphischen Rollespielens, vor allem wer für das Gepräge einer weltgeschichtlichen Persönlichkeit und für den Herzschlag ihres innersten Lebens einen Sinn hat, der kann in der ganzen Literaturgeschichte des Altertums hier am allerwenigsten in die Versuchung kommen, an eine Unterschiebung zu denken.

[1]) vgl. van Manen, Paulus II 186 ff.

[2]) Auch gegen van Manen, Marcions brief van Paulus aan de Galatiërs, theol. Tijdschr. 1887 382 ff. 451 ff., Paulus II 108 ff.

gemeinen gewiß gekürzt, ebenso wie viele spätre: aber auch damit könnten sie recht gehabt haben. Finden wir derartige Einschaltungen doch in zahlreichen griechisch-römischen, jüdischen und christlichen Literaturdenkmalen — warum also nicht auch in den Briefen des Paulus? Daß sie nicht von vornherein in gottesdienstlichen Gebrauch kamen, sahen wir ja schon; so konnten sie gerade, als das geschah, auch mancherlei Veränderungen unterworfen werden.

Und doch muß man nun mit solchen Annahmen sehr vorsichtig sein; zunächst schon deshalb, weil sie sich sonst vielfach als unhaltbar erwiesen haben. Manches, was uns entbehrlich oder störend vorkommt, erschien eben früher nicht so; ja in Briefen lassen auch wir uns manchmal etwas gehen, so daß man zu ganz unmöglichen Resultaten kommen würde, wenn man hier dieselben Maßstäbe wie sonst anlegte[1]).

2. Eben das ist nun aber zugleich zu beachten, wenn man zweitens an einzelnen Stellen nachträgliche Randbemerkungen des Paulus selbst angenommen hat. Zwar daß die Ränder und Zwischenräume, wie noch jetzt, nachträglich vielfach beschrieben wurden und diese Zusätze dann beim Kopieren an eine falsche Stelle gerieten, wissen wir aus zahlreichen uns erhaltenen Manuskripten und Äußerungen antiker Schriftsteller[2]). Man könnte sogar meinen, da Paulus als armer Mann mit seinem Schreibmaterial habe sparen müssen, hätte es ihm besonders nahegelegen, jedes freie Plätzchen auf der Papyrusrolle auszunutzen; aber trotzdem wird aus den angegebenen Gründen auch hier äußerste Zurückhaltung angebracht sein.

3. Und noch seltner wird man sich endlich zu der Annahme entschließen dürfen, die uns vorliegenden Briefe des Paulus seien erst später aus ursprünglich mehreren, wenngleich echten Sendschreiben an dieselbe oder auch verschiedne Gemeinden — von den unter Voraussetzung der

---

[1]) vgl. auch Heinze, Gött. gel. Anzeigen 1898 258 ff.

[2]) vgl. Cic. ad Att. V, 1 3, Hieron., ep. CVI ad Sun. et Fret. 46.

Unechtheit aufgestellten Kompilationshypothesen rede ich hier nicht mehr — zusammengesetzt worden. Zwar ist ja auch dies an sich sehr wohl denkbar: bei einer Papyrusrolle konnte leicht der Anfang und Schluß abblättern oder in der Mitte, wie noch in den Codices, ein Stück sich herauslösen und an eine falsche Stelle geraten. Und doch mußte dann immer der besondre Glücksfall eintreten, daß das betreffende Stück ein in sich geschloßnes Ganze darstellte und auch am Anfang und Schluß ein vollständiger Abschnitt abblätterte. Denn daß man später das unvollständig Erhaltne ganz weggelassen oder umgekehrt ergänzt hätte, ist wenigstens bei den paulinischen Briefen, so leicht sie auch wieder vor ihrer Kanonisierung solchen Veränderungen ausgesetzt sein mochten, doch nicht recht wahrscheinlich. Im übrigen aber können allerdings auch sie, so gut wie andre Schriften, erst nachträglich ihren gegenwärtigen Umfang erhalten haben.

Ob und bei welchen von ihnen das tatsächlich zutrifft, kann natürlich nur im einzelnen entschieden werden, ebenso wie, ob nicht doch einige der unter dem Namen des Paulus im Neuen Testament uns überlieferten Briefe in Wahrheit unecht sind. Ich gehe dabei von den sog. großen Paulinen aus, teils weil gegen sie keine weitern allgemeinen Bedenken existieren, als die oben zusammengestellten, teils weil von ihnen aus dann auch über die andern Briefe leichter zu urteilen sein wird, und bespreche beide Klassen in der Reihenfolge, die sich später als die chronologische erweisen wird.

Beim Galaterbrief ist zunächst (1) dies gegen die Echtheit geltend gemacht worden, daß er von den Korinther- und dem Römerbrief in einer Weise abhängig sei, die bei demselben Verfasser unverständlich bliebe. Aber läßt sich das wirklich irgendwo nachweisen?

Ich brauche mich wohl nicht dabei aufzuhalten, daß das θαυμάζω 1 6 dem εὐχαριστῶ I. Kor. 1 4, Röm. 1 8 nachgebildet sein soll, während es sich doch aus der ganzen Situation zur Genüge erklären wird. Auch Gal. 1 10 wird

ohne II. Kor. 5 11 zu verstehen sein[1]); ebenso wie Gal. 1 15 ohne I. Kor. 15 8 und Röm. 1 1. Ja Gal. 2 17 würde, nach Röm. 6 1. 15 erklärt, vielmehr aus dem Zusammenhang herausfallen, wogegen das εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί vorzüglich paßt, wenn es übersetzt wird: auch wir (Juden) haben uns den Heiden gleichstellen und als Sünder ansehen müssen. Freilich konnte nun daraus eigentlich nicht der Vorwurf gegen Paulus abgeleitet werden: also ist Christus ein Sündendiener?[2]), aber wenn das Gesetz nicht rechtfertigte, ließ sich doch befürchten, man würde nun überhaupt in seiner Erfüllung nachlassen[3]). So hatte der Vorwurf hier vielmehr einen andern Grund, als Röm. 3 8; 6 1, wie denn auch Gal. 2 18 dort keine Parallele findet. Das folgende: ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον vermögen wir allerdings nur nach Röm. 7 zu verstehen; aber konnte es Paulus den Galatern nicht auch vorher schon erklärt haben? Ja wenn dann asyndetisch fortgefahren wird: Χριστῷ συνεσταύρωμαι und nun erst mit δέ die Schilderung des neuen Lebens folgt, so handelt es sich wieder um etwas andres als Röm. 6, nämlich um ein dem Gesetz (nicht der Sünde) Absterben, das mit dem Sterben Christi verglichen wird, weil auch dies durch das Gesetz erfolgte[4]). Der Schluß von Gal. 2 20 erinnert allerdings an II. Kor. 5 15; aber braucht er deshalb davon abhängig zu sein? Auch Gal. 2 21 bildet nicht sowohl ein Gegenstück zu Röm. 3 24, als zu

---

[1]) Zeydner, Galaten 1 10, theol. Stud. 1900 363 f. will statt πείθω vielmehr δείδω lesen; aber das ist nicht nötig.

[2]) Noch weniger kann er freilich bedeuten, daß Christus Sünder selig mache; denn das hätte Paulus doch nicht mit μὴ γένοιτο zurückgewiesen; vgl. Dalmer, Der Brief Pauli an die Galater 1897 82 f.

[3]) vgl. McGiffert, a history of Christianity in the apostolic age 1897 217 f.

[4]) Auch gegen Sieffert, Der Brief an die Galater (bei Meyer, Kommentar über das N. T. VII) 1841, ⁹1899 155 f., Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus 1899 97 ff., vor allem aber Steffen, Das Verhältnis von Geist und Glauben bei Paulus, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1901 134 ff., der hier zwei verschiedne Höhenlagen der Frömmigkeit ausgedrückt findet.

V. 31; dann aber ergibt sich, daß das Interesse des Galaterbriefs gerade das umgekehrte, wie im Römerbrief, ist: nicht das Gesetz, sondern die Gnade soll aufrecht erhalten werden.

Gleichwohl berührt sich nun Gal. 3 vielfach mit dem Römerbrief, so zunächst darin, daß die Wirkung der Rechtfertigung als Geistesempfang beschrieben wird[1]). Dann aber braucht auch der Übergang auf die Rechtfertigung Abrahams in V. 6 nicht erst aus Röm. 4 erklärt zu werden, geschweige denn die daraus (und einem leicht zu ergänzenden Untersatz) gezogene Folgerung Gal. 3 7, daß also die Gläubigen Abrahams Kinder sind. Ja der Nebenbeweis dafür, den wir in V. 8f. lesen, findet sich in dieser Form wieder im Römerbrief nicht. Müssen wir aber zu ihm abermals einen eigentlichen Untersatz (die Heiden glauben nur) ergänzen: dann braucht wohl auch zu V. 10 nicht gerade Röm. 3 9ff. hinzugedacht zu werden. Hab. 2 4 wird ja Gal. 3 11 wieder in einer Weise verwendet, die im Römerbrief keine Parallele hat, nämlich als Nebenbeweis[2]) dafür, daß das Gesetz nicht rechtfertigen kann[3]). Die für den Untersatz angeführte Stelle Lev. 18 5 findet sich zwar auch Röm. 10 5, aber in veränderter Form; sollte sie also hier von dort stammen? Eher könnte dies auffallen, daß in ihr doch von der Möglichkeit, durch das Gesetz zum Leben zu gelangen, die Rede ist, die hier vielmehr bestritten wird. Aber das ist ja auch nur eine prinzipielle Wendung, die der Erfahrungstatsache, daß keiner das Gesetz hält, gegeben wird; wir müssen also von seinem Fluch losgekauft werden und wie das geschieht, wird nun durch V. 13 erklärt, der zwar an Röm. 3 25 erinnert, aber doch den Gedanken der stellvertretenden Bedeutung des Leidens Christi in durchaus selbständiger Form ausspricht.

[1]) vgl. z. B. Röm. 5 5.

[2]) vgl. das demjenigen in V. 8 entsprechende δέ in V. 11.

[3]) vgl. A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, 1874. ^{3}1889 310 f., Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus 199.

Wird dann Gal. 3 15 fortgefahren: ἀδελφοί, κατὰ ἄνθρωπον λέγω — so erinnert das wieder nur sehr äußerlich an Röm. 3 5; der ganze Beweis für die bleibende Geltung der Verheißung, sowie die Ausdeutung des σπέρμα, die allerdings nur einen Nebengedanken bezeichnet[1]), fehlt im Römerbrief. Erst V. 18 hat allerdings wieder an Röm. 4 14 seine Parallele, spricht aber doch nur eine Anschauung aus, die überhaupt der ganzen Argumentation des Paulus zugrunde liegt. Auch das zunächst überraschende τῶν παραβάσεων χάριν V. 19 werden wir uns aus dem Römerbrief klar machen — nur nicht aus 4 15; 5 13, sondern V. 20; 6 14; 7 1ff. — aber muß es deshalb von dort entlehnt sein? Ja Gal. 3 21 wird bestritten, was Röm. 7 10 vorausgesetzt ist, wonach also auch Gal. 3 24 nicht verstanden werden darf. Im übrigen aber handelt es sich hier wieder nur um Parallelen zum Römer- und ersten Korintherbrief, die nichts beweisen, da, wie sich später zeigen wird, der vorliegende Zusammenhang durchaus geschlossen ist.

Auch Gal. 4 1ff. berührt sich zwar — mehr kann man nicht sagen — mit Röm. 1 3; 8 14ff., aber auf Abhängigkeit weist nichts hin[2]). Ja wenn auch Gal. 4 12 an I. Kor. 9 21 f. erinnert, so hat doch das οὐδέν με ἠδικήσατε mit II. Kor. 7 12 gar nichts zu tun und 11 2 bietet zu Gal. 4 18 wieder nur eine durchaus unverfängliche Parallele. V. 21ff. aber geht doch weit über Röm. 9 7ff. hinaus — von der angeblichen Berührung mit Ap. 3 12; 21 2ff. lieber gar nicht erst zu reden.

In Kap. 5 paßt allerdings die Beurteilung der Beschneidung als nutzlos, wie wir sie V. 6 finden, nicht recht zu ihrer Verwerfung als schädlich V. 2 und könnte daher aus I. Kor. 7 19 stammen. Aber ebensogut möglich ist es, daß das Wort, das ja auch Gal. 6 15 wiederkehrt, wie die

[1]) Gegen Sieffert, Der Brief an die Galater 192.

[2]) Über Gal. 4 6 und Röm. 8 14 vgl. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II 356 gegen B. Weisz, Biblische Theologie des Neuen Testaments 1868. ⁷1903 323 f.

Alten berichten, aus einem (jüdischen) Apokryphon des Mose herrührt — nur wahrscheinlich nicht in der Form, die es im Galater-, sondern derjenigen, die es im ersten Korintherbrief hat[1]). Und noch weniger braucht Gal. 5 9 aus I. Kor. 5 6 entlehnt zu sein.

Ja die Abhängigkeit von Gal. 5 14 von Röm. 13 8ff. ist auch deshalb wieder unwahrscheinlich, weil πληροῦν hier in anderm Sinne als dort stehen dürfte, nicht von der Beobachtung, sondern der Zusammenfassung des Gesetzes. Und noch weniger braucht man bei Gal. 5 15 an I. Kor. 1 10ff. zu denken; man kann vielmehr sehr wohl voraussetzen, daß auch in Galatien solche Parteistreitigkeiten herrschten — nur nicht zwischen Judaisten und Antijudaisten, für die ja Paulus selbst in der schärfsten Weise eintritt, sondern wie wir es später in Korinth finden werden, zwischen einzelnen Cliquen. Auch Gal. 5 17f., sowie der Lasterkatalog V. 19 f. (der ähnlich auch sonst wiederkehrt) gehen nicht auf den Römerbrief zurück, von der Beziehung des προείπον V. 21 auf I. Kor. 6 9 f. wieder lieber ganz zu geschweigen.

Die Parallelen zu Gal. 6 sind so unähnlich, daß ich sie wohl gar nicht erst anzuführen brauche, ja V. 6 kann, wie wir sehen werden, überhaupt nicht aus I. Kor. 9 7ff. oder Gal. 6 7ff. aus II. Kor. 4 16; 9 6 verstanden werden. Und so müssen wir überhaupt diesen ersten Versuch, die Echtheit des Galaterbriefs zu bestreiten, als mißlungen ansehen; er hat sich an zahlreichen Stellen als durchaus originell erwiesen[2]).

So ist weiterhin (2) seine Veranlassung unglaublich gefunden worden und hier wieder in erster Linie (a) die Gründung der Gemeinden, von der es 4 13 heißt: οἴδατε ὅτι

---

[1]) vgl. oben S. 12, 3.

[2]) vgl. zum Ganzen Gloel, Die jüngste Kritik 31 ff. gegen Steck, Der Galaterbrief 55 ff. 125 ff., Zur paulinischen Frage, prot. Kirchenztg. 1889 916 ff., Völter, Die Komposition der paulinischen Hauptbriefe I, 1890 120 f. 163 ff., auch meine Chronologie der paulinischen Briefe 1893 260. 266.

δι' ἀνθένειαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον. „Was sonst die höchste körperliche und geistige Energie erfordert, die Gewinnung einer fremden Völkerschaft für das Christentum —", so hat man gesagt[1]), „das soll Paulus gelegentlich und krankheitshalber unternommen und vollendet haben?" In der Tat läßt sich δι' ἀσθένειαν, wenn man nicht einfach δι' ἀσθενείας dafür liest[2]), nicht anders erklären und auch nicht mit Bestimmtheit sagen, was für eine Krankheit darunter zu verstehen sei. Zwar hat man wegen V. 15, wo angesichts des εἰ δυνατόν das τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν ἐξορύξαντες ἐδώκατέ μοι im eigentlichen Sinne zu verstehen sei, vielfach an ein Augenübel gedacht[3]); aber notwendig ist das nicht — auch wenn dazu das ἐξεπτύσατε V. 14, das sonst nirgends bildlich gebraucht zu werden scheint[4]), recht gut passen würde. Noch treffender würde es freilich von epileptischen Anfällen stehen, die geradezu morbus despui suetus hießen und bei Paulus so gut wie bei andern großen Männern, Julius Cäsar, Peter d. Gr., Napoleon I. usw. vorkommen mochten. Ja man könnte sogar (wie es auch mit diesem Briefe stünde), wenn nicht die ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου II. Kor. 12 1, so doch den σκόλοψ τῇ σαρκί und ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ V. 7 damit in Verbindung bringen[5]); aber sicher wäre das keineswegs und wenn ἐκπτύειν endlich figürlich verstanden werden dürfte, so ließe sich ebensogut an irgend eine andre Krankheit, etwa Neurasthenie denken[6]). Jedenfalls aber

---

[1]) vgl. Steck, Der Galaterbrief 46.

[2]) vgl. die in meiner Einheitlichkeit der paulinischen Briefe 1894 117 genannten und außerdem Blasz, acta apostolorum, ed. mai. 1895 176.

[3]) vgl. zuletzt Creighton, diseases of the eye, Enc. bibl. II, 1901 1456.

[4]) Auch an der von Sieffert, Der Brief an die Galater 264 angeführten Stelle bei Plut., de fort. vel virt. Alex. I heißt es doch eben: ὥσπερ χαλινὸν τὸν λόγον ἐκπτῦσαι.

[5]) vgl. Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus 1890 47 ff.

[6]) vgl. Herzog bei Sieffert, Der Brief an die Galater 261 ***. Nur

hindert nichts, anzunehmen, daß Paulus, als er durch Galatien reiste, eigentlich nicht an die Gründung von Gemeinden dachte, sondern erst durch einen Krankheitsanfall aufgehalten wurde.

b) Doch man findet zweitens die Angaben über die Adressaten des Briefs nicht nur undeutlich — das würde ja nach dem frühern nichts beweisen — sondern auch widerspruchsvoll. Und in der Tat stehen sich in dieser Beziehung noch immer zwei Anschauungen gegenüber, eine ältere, die unter Galatien die seit etwa 229 v. Chr. von Kelten besetzte und danach so genannte Landschaft versteht, und eine jüngere, die in den Galatern unsres Briefes die Bewohner der im J. 25 v. Chr. gebildeten und außer jener auch noch Teile von Pisidien, Isaurien, Lykaonien und Phrygien umfassenden römischen Provinz sieht. Genauer denkt man hier wieder entweder nur an die nach der Apostelgeschichte, deren Glaubwürdigkeit im allgemeinen zunächst vorausgesetzt werden muß, auf der ersten Missionsreise des Paulus gegründeten Gemeinden in Antiochia, Ikonium[1]), Lystra und Derbe oder zugleich an nordgalatische, deren Stiftung man act. 16 6 vorausgesetzt findet[2]) — angesichts der Art, wie Gal. 4 13 ff. von der Missionierung der Galater als einer wesentlich gleichzeitigen die Rede ist, offenbar eine unhaltbare Annahme. Aber auch die

---

ein Malariafieber, das Paulus in der Ebene befiel, hätte ihn nicht in Antiochia festgehalten (gegen Ramsay, The Church in the Roman Empire before A. D. 170, 1893. [4] 1895 63 ff.) und Aussatz ist durch die ganze Geschichte des Apostels ausgeschlossen (gegen Preuschen, Paulus als Antichrist, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1901 193 ff.).

[1]) Daß auch Ikonium zur Provinz gehörte, beweist gegen Hilgenfeld, Einleitung in das Neue Testament 1875 250 f. die Inschrift CIG 3991.

[2]) vgl. zu der ganzen Frage namentlich V. Weber, Die Adressaten des Galaterbriefs 1900, der auch die ältre Literatur anführt, dazu J. Weisz, Kleinasien in der apostolischen Zeit, prot. Realenzyklopädie [3] X, 1901 554 ff., weiterhin Woodhouse und Schmiedel, Galatia, Enc. bibl. II 1589 ff., Walker, The South-Galatian theory, The Expository Times 13. 1901/02 511 ff., Albrecht, Paulus 1903 34. 380 ff.

sogenannte südgalatische Theorie ist nur diskutierbar, wenn jene römische Provinz wirklich Galatien hieß; und das läßt sich allerdings erweisen. Zwar werden auf manchen Inschriften die einzelnen, die Provinz bildenden Landschaften angeführt[1]) und namentlich der Name Γαλατία auch später noch von der alten Landschaft gebraucht[2]); aber auf andern Inschriften[3]) und bei Plinius[4]), Tacitus[5]) und Ptolemäus[6]) ist darunter unzweifelhaft die Provinz zu verstehen, die ja auch einen solchen kurzen Namen haben mußte. Daß ferner dieser offizielle Sprachgebrauch auch von einem Christen befolgt werden konnte, beweist die Adresse des ersten Petrusbriefs, wo, wollte man an die alten Landschaften denken, die zur Zeit des Briefs[7]) doch schon bestehenden Gemeinden in Pisidien und Lykaonien unberücksichtigt blieben, während dagegen unter der umgekehrten Voraussetzung ganz Kleinasien umschrieben wird, soweit es christliche Gemeinden hatte — in Lycien und Pamphylien scheint das nicht der Fall gewesen zu sein — und nicht, wie Cilicien, mit Syrien zusammengehörte. Dann aber konnten natürlich auch Gal. 1 2 jene auf der ersten Missionsreise gestifteten Gemeinden — vorausgesetzt, daß es sonst in der Provinz keine gab — als ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας bezeichnet, ja sogar, so oft man das auch als unmöglich verspottet hat, 3 1 mit Γαλάται angeredet werden. Heißen doch bei Tacitus[8]) die in Galatien ausgehobenen Hilfstruppen ohne weitres Galatae, ebenso wie anderwärts[9]) Pergamener und Laodicener Ἀσιανοί oder jetzt die Franken

---

[1]) vgl. Weisz, prot. Realenzyklopädie X 555.
[2]) vgl. fragm. hist. Graec. ed. Didot III 536.
[3]) vgl. Weisz, prot. Realenzyklopädie X 556.
[4]) vgl. hist. nat. V, 27 95. 42 147. [5]) vgl. hist. II, 9, ann. XIII 35.
[6]) vgl. geogr. V, 4 11 f. [7]) vgl. darüber oben S. 14.
[8]) vgl. ann. XV 6. Die Inschrift bei Le Bas, Voyage archéologique III, n. 1192 findet auch Weisz, prot. Realenzyklopädie X 557 mehrdeutig und erst recht gilt das von dem κοινὸν Γαλατῶν und dem Kloster τῶν Γαλατῶν bei Greg., dial. 4 38.
[9]) vgl. Dio, hist. rom. LI, 21, CIG 6626.

um Nürnberg und Würzburg Bayern. Ja wenn die galatischen Gemeinden in verschiedenen Landschaften lagen und doch mit einem gemeinsamen Namen angeredet werden sollten, so ließ sich ja gar kein andrer finden. Vielleicht hätte auch die Bezeichnung als Pisidier, Lykaonier oder gar Phrygier, wie classiarii, Sklaven und — Rennpferde hießen, diese Christen verletzt, während sie auf ihre in dem Namen Γαλάται liegende Zugehörigkeit zum römischen Reiche stolz waren und daher durch diese Anrede der Tadel, der ihnen zugleich erteilt werden sollte, abgemindert werden konnte[1]).

Doch entscheiden läßt sich die Streitfrage damit natürlich noch nicht; ja auch von den sonstigen Gründen, die für die eine oder andre Lösung angeführt werden, sind die meisten nicht beweisend. Gleichwohl müssen sie, soweit sie überhaupt in Frage kommen und schon hier besprochen werden können, kurz angeführt werden, damit man sie nicht später gegen die Entscheidung, die ich für die richtige halte, geltend macht; ich beginne aber, wie billig, mit denen für die sogenannte nordgalatische Theorie und lasse hier wieder die direkten den indirekten (gegen die südgalatische) vorausgehen.

α) Für die nordgalatische Theorie wird zunächst die Übereinstimmung der Charaktereigentümlichkeiten der Galater oder ihrer europäischen Vettern mit dem Bilde angeführt, das unser Brief von seinen Empfängern zeichnet: hier wie dort dieselbe geistige Beweglichkeit, die Neues feurig ergreift, aber wankelmütig nicht standhält, derselbe abergläubische Eifer, dieselbe aus Hochmut hervorgehende Zank- und Streitsucht, dieselbe Völlerei. Aber fanden sich diese Eigenschaften nicht auch anderwärts, ja gerade bei den Südgalatern? Vollends der Vorwurf der Torheit, Gal.

---

[1]) vgl. Skeel, Travel in the first century after Christ 1901 135: if St. Paul in writing to them had called them Phrygians or Lycaonians, he might as well have said 'slaves' and 'robbers' at once, for Phryx was a common slave-name and the Lycaonians were in the worst repute for brigandage.

3 1, setzt weder eine natürliche Verstandesschwäche, wie sie Hieronymus, noch besondre Gelehrigkeit voraus, wie sie Themistios von den Galatern berichtet[1]).

β) Aber man findet zweitens 4 2 einen Hinweis auf das galatische Recht, das nach Gajus[2]) dem Vater auch über erwachsene Kinder dieselbe Macht zuschrieb, wie das römische Zwölftafelgesetz. Freilich zeigt schon dieser Umstand, daß das galatische Recht damit nicht allein stand[3]); und auch sonst wird jener Satz wohl nur um der beabsichtigten Anwendung willen so formuliert.

γ) Gegen die südgalatische Theorie wird geltend gemacht, daß unter ihrer Voraussetzung 1 21 außer Syrien und Cilicien auch Galatien hätte erwähnt werden müssen, wo Paulus nach den Akten allerdings vor dem 2 1 erwähnten Apostelkonzil gepredigt hatte. Aber es handelte sich doch gar nicht darum, irgendwie vollständig aufzuzählen, wo er damals gewesen, sondern nur zu zeigen, daß er vierzehn Jahre lang nicht nach Jerusalem gekommen.

δ) An die Südgalater, d. h. zum Teil die Bewohner des pisidischen Antiochia, so sagt man viertens, hätte 2 11 von dem syrischen nicht einfach als Antiochia geschrieben werden können. Ohne Ungenauigkeit gewiß nicht; aber war eine solche, wenn doch das syrische Antiochia das bekanntere war, schlechthin undenkbar? Würden nicht auch wir in einem Brief an mehrere Städte der Neumark und darunter an Königsberg von dem in Preußen einfach als Königsberg reden?

ε) Endlich hat man gegen die südgalatische Theorie noch dies geltend gemacht, daß dann 4 13ff. neben Paulus Barnabas erwähnt werden sollte, der doch auch an der ersten Missionsreise teilgenommen habe. Und in der Tat läßt sich dieses εὐηγγελισάμην nicht von dem εὐηγγελισάμεθα 1 8 aus verstehen, das, wie hier ein für allemal be-

---

[1]) vgl. Sieffert, Der Brief an die Galater 161.
[2]) vgl. Institut. comm. I 55.
[3]) vgl. Sieffert, Der Brief an die Galater 233 f.

merkt werden mag, als schriftstellerischer Plural aufzufassen ist[1]); aber in der zweiten Hälfte jener Reise spielte ja, wie wir sehen werden, auch schon Paulus die führende Rolle und wenn neben ihm allerdings Barnabas stand, so brauchte er doch in dem vorliegenden Zusammenhang nicht erwähnt zu werden.

Soweit läßt sich also die nordgalatische Theorie weder direkt noch indirekt beweisen; ja für die südgalatische Theorie muß ich nicht nur fünf, sondern zehn Gründe anführen, von denen sich doch mehr oder minder schnell zeigen wird, daß sie auch nicht durchschlagen.

α) Beginnen wir hier mit den indirekten Beweisen (gegen die nordgalatische Theorie), so hat man zuerst behauptet, an die alten Galater habe Paulus nicht griechisch schreiben können, das nur in den Städten verstanden worden sei. Aber was hindert, diese Gemeinden eben hier zu suchen?

β) Damit erledigt sich zugleich der Hinweis auf 3 28, wo nur Juden und Hellenen, aber keine Kelten unterschieden werden: sie mochten in den galatischen Gemeinden nicht vorhanden sein oder eben zu den Griechen gerechnet werden.

γ) Nicht viel besser steht es mit den meisten direkten Beweisen für die südgalatische Theorie, zunächst aus dem sonstigen Sprachgebrauch der paulinischen Briefe, deren Echtheit wohl hier einmal im allgemeinen vorausgesetzt werden kann. Der Apostel versteht allerdings Ἰουδαία wenigstens 1 22; I. Thess. 2 14 sicher von der Provinz und mag auch Ἀχαία[2]), Ἀσία, Ἰλλυρικόν, Κιλικία, Μακεδονία, Συρία so gebrauchen. Aber einmal ist das nicht sicher und dann deckte sich hier der Umfang der Provinz mit dem der alten Landschaft oder hatte sich doch der Name für jene schon längst eingebürgert. Man kann es also auch nicht als selbstverständlich bezeichnen, daß Γαλατία die römische Provinz oder genauer, da dann nur in ihrem süd-

---

[1]) vgl. Dick, Der schriftstellerische Plural bei Paulus 1900 35 ff. 143 ff.
[2]) Über I. Kor. 16 15 vgl. unten.

lichen Teil christliche Gemeinden gewesen sein könnten, diesen bedeuten müsse.

δ) Weiterhin hat man in Gal. 1 8: ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίςηται ὑμῖν παρ' ὃ εὐηγγελιςάμεθα ὑμῖν und ebenso 4 14: ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξαςθέ με einen Hinweis auf die Verehrung der Apostel als Zeus und Hermes act. 14 8ff. gesehen, zumal es auch in den in dieser Gegend spielenden Paulusakten[1]) von Paulus hieße: bald erschien er wie ein Mensch, bald hatte er eines Engels Angesicht. Aber zunächst einmal die letztere Stelle und Gal. 1 8 sind sicher nicht beweisend, und auch 4 14 braucht nicht gerade auf jene Szene gedeutet zu werden. Hat man es doch sogar für unmöglich erklärt, daß die dort abgelehnte göttliche Verehrung hier als Beweis für die Liebe der Galater angesehen würde; aber wenn das auch nicht haltbar sein wird, notwendig ist jene Deutung keineswegs.

ε) Eher könnte aus 1 10 ein solcher Beweis entnommen werden, sofern die abrupte Art dieser Frage: ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω ἢ τὸν θεόν; ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέςκειν zunächst einmal darauf hindeutet, daß Paulus ein entsprechender Vorwurf gemacht worden war[2]). Dem Zusammenhang nach kann er sich nun aber nicht auf die gesetzesfreie Predigt des Paulus bezogen haben, die er ja eben vertreten hatte und nicht als etwas Vergangenes bezeichnen konnte[3]). Vielmehr zeigt namentlich 5 11: ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύccω, τί ἔτι διώκομαι; wo der plötzliche Übergang und die reale Form wieder auf einen gegen Paulus erhobenen Vorwurf hindeuten, daß er die Predigt der Beschneidung betroffen haben wird, für die Paulus gelegentlich, um Juden und Judaisten zu gefallen, noch eintrete[4]). Muß nun aber ein solcher Vorwurf offenbar irgendwelchen Grund gehabt haben, so könnte das sehr wohl die

---

[1]) vgl. act. Paul. et Theclae 3.

[2]) Übrigens würde daran auch nichts geändert, wenn man mit Schmiedel, Enc. bibl. II 1618 statt ἄρτι lesen wollte: τί γάρ.

[3]) Gegen Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus 49.

[4]) vgl. ebenda 50 ff.

einzige in der Apostelgeschichte erzählte Beschneidung, die des Timotheus (16 3) gewesen sein, der Schauplatz dieses Kampfes zwischen Paulus und seinen Gegnern also in Südgalatien gesucht werden müssen. Und doch ist auch das wieder nicht zwingend: von der Beschneidung des Timotheus, wenn man denn einmal an sie denken will, konnte man auch in Nordgalatien gehört haben und sie dort gegen Paulus geltend machen.

ζ) Weiterhin wird Barnabas 2 1. 9 wie eine den Galatern bekannte Persönlichkeit eingeführt und deshalb wohl auch V. 13 noch einmal erwähnt. Aber zunächst das letztere läßt sich auch ähnlich wie seine Einführung I. Kor. 9 6 erklären, während im allgemeinen auch die Nordgalater mit ihm bekannt sein konnten, so gut wie nach Kol. 4 10 die Kolosser.

η) Wenn es dann Gal. 2 5 heißt, Paulus habe seinen Gegnern in Jerusalem auch nicht auf eine Stunde nachgegeben[1]), ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς, so wird man das zwar am einfachsten so verstehen, daß die Galater zur Zeit des Apostelkonzils schon Christen waren, also auf der ersten Missionsreise bekehrt worden waren. Aber absolut nötig ist das nicht; auch wenn man πρὸς ὑμᾶς nicht für euch übersetzen darf, so konnte Paulus doch nachträglich sagen (auch wenn die Galater damals noch gar keine Christen waren), er habe die Wahrheit des Evangeliums bei ihnen erhalten wollen. Denn eine kleine Ungenauigkeit liegt in dem πρὸς ὑμᾶς ja unter allen Umständen, sofern Paulus jedenfalls nicht die Galater allein im Auge hatte.

θ) Die Bezeichnung der jüdischen Festfeier als ein ἐπιστρέφειν πάλιν εἰς τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα 4 9 setzt voraus, — denn anders lassen sich die Worte nicht verstehen[2]) — daß die (heidenchristlichen) Galater schon früher Engelmächten, wie Sonne und Mond, gedient haben. Nun

---

[1]) Zur Lesart vgl. unten.

[2]) vgl. zuletzt Deissmann, elements, Enc. bibl. II 1259.

wissen wir aber, daß in Antiochia in Pisidien ein Heiligtum des Μὴν Ἀσκηνός war und derselbe auch sonst in Lykaonien verehrt wurde — ebenso freilich in Galatien[1]). Und nicht minder war der Dienst der Kybele, auf deren entmannte Priester 5 12 hindeuten könnte, hier so gut wie dort verbreitet[2]).

ι) Besonders gut ließe sich jene Notiz über die Gründung der galatischen Gemeinden 4 13 auf die erste Missionsreise beziehen; denn da fällt auf, daß Paulus und Barnabas, nachdem sie Perge durchzogen, in Antiochia Station machten und dann nicht nach Norden, sondern nach Osten weiterreisten. Wenn man nämlich gegen diese Beziehung von vornherein eingewandt hat, so erkläre sich nur die Predigt in Antiochia, aber nicht in den andern südgalatischen Städten, so könnte man genau dasselbe Bedenken bei der nordgalatischen Theorie erheben, während sich doch in beiden Fällen die weitre Missionstätigkeit aus dem einmal notwendig gewordnen Aufenthalt ergeben mochte[3]). Eher ließe sich dies gegen die südgalatische Theorie (aber auch wieder gegen die nordgalatische wenigstens in ihrer gewöhnlichen Form)[4]) einwenden, daß die Reise nach den andern Ortschaften für einen Rekonvaleszenten, als den wir uns Paulus nach jener Stelle doch auch fernerhin denken müßten, zu beschwerlich gewesen sei. Aber er braucht ja gar nicht über den rauhen Sultan Dagh gereist zu sein[5]), sondern wird, wie auch die Paulusakten an-

---

[1]) vgl. Drexler, Men, Lexikon der griech. u. röm. Mythologie II, 2, 1894—97 2721 f. 2725 ff.

[2]) vgl. Rapp, Kybele, ebenda 1652 ff.

[3]) Ob die Stelle bei der nordgalatischen Theorie nicht doch unüberwindbare Schwierigkeiten bietet, werden wir unten sehen.

[4]) vgl. Ramsay, The Church 86: Those who know the bare, bleak uplands of Galatia, hot and dusty in summer, covered with snow in winter, will appreciate the improbability and the want of truth to nature which are involved in the words, 'because of an infirmity of the flesh I preached unto you'.

[5]) vgl. darüber Sterrett, an epigraphical journey to Asia Minor, Papers of the American school of classical studies at Athens II, 1888 164 f.

nehmen[1]), der neuen römischen Straße über Neapolis und Misthia gefolgt sein. Und doch ist nun jene Änderung des Reiseplans auf der ersten Missionsreise auch noch auf andre Art zu erklären, zwar wohl nicht daraus, daß sich die Bewohner der Städte in der Ebene und an der See in das Gebirge zurückgezogen hatten, wohl aber daraus, daß die Apostel hier Anknüpfungspunkte für ihre Predigt fanden. Entscheiden läßt sich also unsre Frage zunächst wenigstens aus 4 13 allein noch nicht, so gewiß wir die Stelle auch, wenn die südgalatische Theorie sich sonst beweisen lassen sollte, in der angegebenen Weise verstehen müßten.

κ) Wenden wir uns zur Apostelgeschichte, so hat man, um von den Hauptstellen zunächst abzusehen, in 20 4 einen Beweis für die südgalatische Theorie zu finden gemeint. Man nimmt nämlich — wie wir später sehen werden, mit Recht — an, daß die hier aufgezählten Begleiter des Paulus Vertreter seiner an der großen Kollekte beteiligten Gemeinden waren, setzt weiterhin voraus, daß daran alle Gemeinden teilnahmen und findet dann die Vertreter der Galater in dem Derbäer Gajus und Timotheus[2]). Aber schon jene Voraussetzung läßt sich nicht beweisen; denn daß die korinthische Gemeinde Paulus selbst und die philippische der V. 5 wieder zu ihm stoßende Lucas vertreten habe, ist lediglich eine Vermutung. Und warum sollte sich der Delegierte der Galater dann nicht auch erst später angeschlossen haben — wenn sie überhaupt beisteuerten? Man könnte sich dagegen (wiederum unter Voraussetzung der Echtheit dieser Briefe) trotz I. Kor. 16 1 auf II, 8 1; 9 4 und noch mehr Röm. 15 26 berufen, wo nur Macedonien und Achaja als beteiligt erscheinen, würde aber damit, da act. 20 4 jedenfalls Südgalater und Asianer erscheinen, zu viel beweisen[3]). Und doch ließe es sich schließlich auch irgendwie anders erklären, daß die galatischen Gemeinden

[1]) vgl. acta Paul. et Theclae 3.

[2]) Zur Lesart vgl. unten.

[3]) Auch gegen Lisco, Vincula Sanctorum 1900 3 f., der meint, die Beiträge der Galater und Epheser seien Paulus gestohlen worden.

nicht teilnahmen; kurz, einen Beweis dafür, daß sie in Antiochia, Ikonium, Lystra und Derbe zu suchen sind, können wir dieser Stelle nicht entnehmen.

Und so müßte die Sache überhaupt in dubio bleiben, wenn es nicht doch noch einige Gründe für die südgalatische Theorie gäbe, die die Frage entschieden. Sie sind teils wieder der Apostelgeschichte, teils allgemeinen Erwägungen über die Tätigkeit des Paulus und den Galaterbrief entnommen.

λ) Es heißt zunächst act. 16 6 nach den besten Handschriften: διῆλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν, und das bedeutet nicht: das phrygisch-galatische Land (denn das ist 18 23 unmöglich), sondern Phrygien und das galatische (oder vielleicht: galatisches) Land. Darunter aber kann[1]) sowohl die alte Landschaft als die Provinz verstanden werden, ja wenn das Ganze damit begründet wird, daß Paulus, Silas und Timotheus vom heiligen Geist gehindert worden waren, das Wort in Asien zu verkündigen, und damit die Provinz gemeint sein sollte, zu der doch Phrygien zum Teil gehörte, so könnte man meinen, auch in dem galatischen Land sei nicht gepredigt worden; wenn also 18 23 dort Gemeinden vorausgesetzt würden und ihre Gründung doch irgendwo erzählt sein müßte, so könne das nur in Kap. 13 f. der Fall sein und seien sie selbst also in Südgalatien zu suchen. Aber sonst kann doch in der Apostelgeschichte Asien immer, wie 2 9 sicher, im engern Sinne verstanden werden, und vor allem hätte doch Paulus, wenn er Phrygien und das galatische Land nur durchzog, ebensogut auch nach Asien weiterreisen können. Wir werden also annehmen dürfen, daß er in Phrygien und dem galatischen Land predigte, aber trotzdem müssen wir nun darunter die Provinz verstehen. Dächten wir nämlich an die Landschaft, so zeigt ein Blick auf die

[1]) Die Erklärung von Lycaonia Galatica im Unterschied von Antiochana bezeichnet Woodhouse selbst (Phrygia, Enc. bibl. III, 1902 3768) als unbeweisbar.

Karte, daß Paulus auf diesem Wege nun und nimmermehr, wie doch 16 7 vorausgesetzt wird, κατὰ τὴν Μυσίαν kommen konnte. Ja selbst wenn man annehmen wollte, er habe einen Umweg gemacht, so früge sich doch, wo er eigentlich hin wollte, als ihn in Pessinus, Germa oder gar Ancyra jene ἀσθένεια τῆς σαρκός Gal. 4 13 aufhielt, und warum er dann umkehrte und nach Osten weiterzog. Verstehen wir dagegen unter dem galatischen Land die Provinz, so brauchte Paulus, der ja im allgemeinen nicht querfeldein gereist, sondern den römischen oder vorrömischen Straßen gefolgt sein wird, nur über Antiochia[1]) nach Apamea und dann entweder auf der Straße nach Dokimion über Metropolis und Synnada nach Prymnessos oder wahrscheinlicher über Eukarpia, Hieropolis und Brouzos nach Kidyessos zu reisen, um nach Mysien hin und dann daran vorbei über Akmonia, Temenothyrai, Satala, Maionia, Sardes und endlich entweder über Smyrna oder direkt über Pergamos und Adramyttion nach Troas zu kommen[2]). Und doch hat nun auch diese

---

[1]) Daß er dasselbe vorher besucht, ist zwar nicht ausdrücklich gesagt, liegt wohl aber in 15 36: ἐπισκεψώμεθα τοὺς ἀδελφοὺς κατὰ πόλιν πᾶσαν, ἐν αἷς κατηγγείλαμεν τὸν λόγον τοῦ κυρίου, πῶς ἔχουσιν. Außerdem existierte von Ikonium wohl damals noch gar kein direkter Weg nach Dorylaion (vgl. Ramsay, The historical geography of Asia Minor 1890 171) und setzt das κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ doch wohl voraus, daß man wenigstens in seine Nähe gekommen.

[2]) vgl. ebenda 165 ff., auch 44. 49. 54. 209. Daß Paulus (über Kidyessos oder, wenn da eine Verbindung war, über Dokimion) nach Doryläon oder — und das wäre dann noch vorzuziehen — (über Hierokharax) nach Kotiaion weitergereist sei, braucht man trotz des διῆλθον, das doch auch bei dem galatischen Land nur einen Teil desselben betreffen konnte, nicht anzunehmen. Auch der bithynischen Grenze brauchte man so wenig wie V. 6 der asiatischen unmittelbar nahegekommen zu sein, wenn man sich nur, wie dort, in der Richtung auf sie befand. Vor allem aber scheint von Kitaion nach Pergamos oder Sardes noch keine Straße (die ja auch nicht an Mysien vorbeigeführt hätte) existiert zu haben, während dagegen die beiden antiken Brücken über den Hermos, die Südgrenze von Mysien, beweisen dürften, daß von Akmonia nach Sardes eine Straße führte und wenn

Erklärung noch ihren Haken, nicht sofern in Kap. 13 f. der Ausdruck Γαλατικὴ χώρα nicht vorkam, wohl aber sofern er hier hinter Φρυγίαν steht. Man könnte dafür zunächst auf die ähnlichen Stellen Lc. 17 11: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλήμ, καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρίας καὶ Γαλιλαίας oder, wenn hier διὰ μέσον auf der Grenze heißen sollte[1]), auf Mc. 11 1: καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ εἰς Βηθανίαν πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν verweisen; richtiger aber noch wird man in καὶ Γαλατικὴν χώραν eine nachträgliche Rekapitulation des Vorhergehenden sehen. Dort war ja schon, wenngleich nicht ausdrücklich, von einem Durchzug auch durch die andern südgalatischen Städte die Rede gewesen; so konnte der Verfasser, obgleich er eigentlich fortfahren wollte: διῆλθον δὲ τὴν Φρυγίαν, dann doch, wie in Parenthese, noch hinzufügen: καὶ Γαλατικὴν χώραν. Und sollte selbst das nicht befriedigen, so könnte man in den Worten immer noch eher eine aus 18 23 stammende Glosse sehen, als sie auf die Landschaft Galatien beziehen.

μ) Aber schwieriger noch ist das an der eben angeführten spätern Stelle, wo Paulus, von Antiochia in Syrien nach Ephesus reisend, nacheinander das galatische Land und Phrygien durchzieht. Allerdings nämlich führte die alte Königsstraße über Tavium, Ancyra, Pessinus, Orkistos, Akmonia; aber sie war schon im fünften und völlig im ersten Jahrhundert v. Chr. durch den direkteren Weg über Archelais, Laodicea, Philomelium, Apamea,

---

nicht von Prymnessos nach Hierokharax, so doch von Pessinus nach Akmonia, wo die alte Königsstraße durchging, eine Verbindung bestanden haben wird. Daß von Sardes sowohl nach Smyrna als Pergamos usw. eine Straße führte, ist unzweifelhaft; ja man könnte sogar meinen, daß Paulus über Kolossä, Laodicea, Hierapolis, Philadelphia gereist sei, wenn nicht das ἐπείραζον εἰς τὴν Βιθυνίαν πορευθῆναι und παρελθόντες τὴν Μυσίαν, sowie Kol. 2 1 dagegen wäre.

[1]) Der Textus receptus liest διὰ μέσου; aber übersetzt man auch nur wie gewöhnlich, so würde allerdings καὶ Γαλιλαίας, da wir uns schon 9 51 ff. in Samaria befanden, rekapitulierend stehen.

Laodicea am Lykus verdrängt worden[1]). So mußte Paulus schon deshalb im wesentlichen diesen Weg einschlagen, um so mehr als er auf der Reise „alle Brüder" gestärkt haben soll. Denn wenn man dieselben eben nur in dem galatischen Land und Phrygien suchen wird, so bliebe es doch auffällig, daß der Apostel die Gemeinden Lykaoniens und Pisidiens ganz hätte links liegen lassen. Hat man doch deshalb sogar schon angenommen, er habe von Pessinus einen Abstecher nach Süden gemacht; aber wenn das auch wegen der Straßenverhältnisse anging, so wird es doch durch das καθεξῆς ausgeschlossen. Paulus wird sich also in der Tat hinter den cilicischen Toren, durch die er kam, gleich westlich gewandt haben und über Podandos, Kybistra, Barata, Laranda nach Derbe, Lystra, Ikonium und Antiochia gelangt sein[2]). Wie er dann weiter reiste, brauchen wir hier noch nicht zu untersuchen, jedenfalls aber müssen wir unter Γαλατικὴ χώρα an dieser (und dann auch der frühern) Stelle den südlichen Teil der Provinz verstehen, und da nun Paulus zu andrer Zeit überhaupt nicht durch Kleinasien gekommen ist, dort die von ihm gegründeten galatischen Gemeinden suchen.

ν) Wird das doch auch noch durch eine allgemeine Erwägung gefordert, die zugleich die vorhin gemachte Voraussetzung über die Reise von Antiochia nach Troas bestätigen wird. Wir sahen eben wieder, daß Paulus den Heer- und Handelsstraßen gefolgt ist: die alte Landschaft Galatien war nun aber damals dem Weltverkehr überhaupt noch nicht erschlossen. Zwar einige Juden, an die Paulus und seine Gegner hätten anknüpfen können, mögen schon damals dort gewohnt haben[3]), aber römische Kolonisten kamen hierhin und nach Nordphrygien im allgemeinen erst später. So erfahren wir auch von christlichen Gemeinden in der Landschaft Galatien erst im vierten Jahrhundert

---

[1]) vgl. Ramsay, The historical geography of Asia Minor 27 ff.
[2]) vgl. ebenda 357 f.
[3]) vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes ³ III, 1898 17.

etwas, und wenn das auch allein nichts bewiese — denn von der Gemeinde in Kolossä gilt dasselbe — so ist es doch in Verbindung mit dem übrigen beachtenswert. Ja wenn wir später sehen werden, daß Paulus auch sonst immer die Verkehrszentren aufsuchte, so wird es vollends als undenkbar erscheinen, daß er in der Landschaft Galatien gepredigt habe.

ξ) Endlich aber folgt die Unmöglichkeit dieser Annahme auch aus der Zeit, in der wir den Galaterbrief werden entstanden denken müssen. Wollten wir nämlich die Missionierung seiner Empfänger act. 16 6 angedeutet finden, und ihn selbst, da er, wie sich gleich zeigen wird, einen nochmaligen Besuch des Apostels in Galatien voraussetzt, nach der Zeit von 18 23 geschrieben denken, so bliebe unerklärt, daß der V. 22 zu findende Aufenthalt in Jerusalem in unserm Briefe nicht erwähnt würde. Man könnte zwar sagen, nachdem gezeigt worden war, daß Paulus auf dem Apostelkonzil seine unabhängige Position behauptet, sei das nicht nötig gewesen; aber bei der schon aus Gal. 1 10; 5 11 ersichtlichen Perfidie seiner Gegner, die auch aus diesem Besuch noch seine Abhängigkeit von der Urgemeinde hätten beweisen können, war es doch bedenklich, ihn gar nicht zu erwähnen. Und da nun, wie wir später sehen werden, auch andre Momente für die Entstehung des Galaterbriefs auf der zweiten Missionsreise sprechen, werden wir die Gründung der Gemeinden allerdings nur in act. 13 f. und sie selbst in Südgalatien finden dürfen.

So läßt sich also auch die Frage nach den Adressaten unsres Briefs bestimmt beantworten und gibt keinen Anlaß, an seiner Echtheit irre zu werden; ebensowenig aber endlich (c) seine unmittelbare Vorgeschichte. Zwar hat man gemeint, sie mahne „doch fast an eine Schulstube voll unartiger Jungen, die sich noch leidlich zusammennehmen, solange der Lehrer da ist, kaum aber hat er die Tür zugemacht, so geht der Spektakel los“ [1]). Und in der Tat

[1]) vgl. Steck, Der Galaterbrief 48.

setzt der Brief voraus, daß Paulus schon bei einem frühern Besuch mit Judaisten zu tun hatte und durch den erneuten Abfall der Galater überrascht wurde. Das erstre folgt nämlich aus 1 9; 5 3, wo πάλιν weder auf den Brief selbst zurückweisen kann — denn das gäbe an der ersten Stelle eine unbegreifliche Umständlichkeit und paßte an der zweiten überhaupt nicht — noch auf den ersten Besuch des Apostels, wo er doch nicht so ungeschickt wird gewesen sein sollen, gegen eine Anschauung zu polemisieren, die er den Galatern eben nicht brachte —; daß neben ihm überhaupt noch mindestens ein spätrer Besuch stattfand, ergibt sich übrigens auch aus dem sonst überflüssigen τὸ πρότερον 4 13[1]). Bei ihm war Paulus also schon einmal mit Judaisten zusammengeraten[2]), aber auch ihrer Herr geworden, so daß er sich eben den erneuten Abfall der Galater gar nicht erklären kann[3]). Doch läßt sich leicht annehmen, daß die Judaisten jetzt erst mit den Bedenken und Vorwürfen gegen Paulus herausrückten, gegen die sich der Brief wendet[4]). Ja, das geschieht vielfach so verblümt, daß wir nicht annehmen können, die ganze Situation sei nur fingiert, sondern auch aus der vorausgesetzten Veranlassung des Briefs vielmehr einen Beweis für seine Echtheit entnehmen müssen.

(3) Aber es sind endlich auch eine ganze Reihe einzelner Stellen im Munde des Paulus unglaublich gefunden worden, so gleich der erste Vers wegen des sich hier aussprechenden starken Selbstbewußtseins. Indes undenkbar ist dasselbe doch schon nach dem oben[5]) Ausgeführten nicht, und daß

---

[1]) Auch gegen Jülicher, Einleitung in das Neue Testament 1894. [3 u. 4] 1901 58, Dick, Der schriftstellerische Plural bei Paulus 146 ff.

[2]) Gegen Franke, Die galatischen Gegner des Apostels Paulus, Studien und Kritiken 1883 133 ff.

[3]) vgl. Gal. 1 6; 3 1; 5 7.

[4]) Daß der Apostel davon durch ein Schreiben der Gemeinden hörte, läßt sich trotz Zahn, Einleitung in das Neue Testament I, 1897. [2] 1900 121. 142 und Ramsay, a historical commentary on the epistle to the Galatians, Expositor 1899, V, 9 58 ff. nicht beweisen.

[5]) vgl. S. 11.

es hier gleich zu Anfang so betont wird, erklärt sich eben aus dem Gegensatz gegen die Judaisten. Auch daß sie Paulus V. 8f. so schroff zurückweist, hat seinen guten Grund teils in der tatsächlichen Gegensätzlichkeit ihrer Lehre, teils noch besonders in der Art ihrer Polemik, auf die gleich V. 10 hindeutet.

Eher könnte es auffallen, daß es V. 13 heißt: ἠκούσατε τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε, obwohl Paulus den Galatern doch selbst davon erzählt haben wird. Aber schließlich kann man den Ausdruck doch auch so verstehen; das ἠκούσατε Eph. 3 2, von dem wir später hören werden, ist wesentlich andrer Art. Dagegen überrascht es zunächst, daß sich Paulus Gal. 1 17 nach seiner Bekehrung zunächst nicht nach Jerusalem begeben haben soll, wo er sich doch am ehesten über das Evangelium, das er nun verkündigen wollte, genauer unterrichten konnte. Indes soweit das bei ihm überhaupt nötig war, konnte es doch auch anderwärts geschehen; daß er sich dagegen drei Jahre lang von Jerusalem fernhielt, hatte gewiß zugleich den andern Grund, daß er der Urgemeinde nicht zumuten wollte, ihn schon früher als einen christlichen Bruder anzuerkennen, und außerdem die Nachstellung der Juden fürchtete[1]). So erklärt es sich wohl auch, daß er dann bei seinem ersten Besuch in Jerusalem (V. 18f.) nur vierzehn Tage blieb und außer Kephas von den Aposteln nur Jakobus, den Bruder des Herrn, sah, die (zugleich mit Johannes) später an der Spitze der Gemeinde standen: aber wie konnte er danach V. 22 von den Gemeinden Judäas, die er doch früher verfolgt hatte, sagen[2]), er sei ihnen von Angesicht unbekannt gewesen? Es geht allerdings nicht an, von ihnen gerade

---

[1]) Anders Holsten, Das Evangelium des Paulus I, 1, 1880 5 f., Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus 18 f. 56, aber, wie sich zeigen wird, nicht richtig.

[2]) Daß das vielmehr von der Christengemeinde in Tarsus galt, wie Mommsen (Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1901 85 f.) behauptet, scheitert an allem Übrigen, was wir Gal. 1 lesen.

die Gemeinde in Jerusalem auszunehmen; wohl aber wird man nach act. 8 1 voraussetzen dürfen, daß sie durch die Verfolgung des Paulus zerstreut wurde und jetzt im wesentlichen aus andern Gliedern als früher bestand[1]).

Zu Anfang des zweiten Kapitels nimmt man zunächst an der Zeitangabe διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν Anstoß, sofern diese vierzehn Jahre durch das, was uns aus der Zeit zwischen dem ersten Besuch des Paulus in Jerusalem (denn von ihm ab ist gewiß zu rechnen)[2]) und dem Apostelkonzil erzählt wird, entfernt nicht ausgefüllt werden. Schon ältere Kritiker haben daher statt δεκατεσσάρων vielmehr τεσσάρων gelesen[3]); aber das ist, wie wir sehen werden, wieder zu wenig, während die gewöhnliche Lesart auch zu andern chronologischen Angaben sehr gut paßt. Der Bericht selbst ist dann allerdings ziemlich summarisch; doch das erklärt sich vielleicht dadurch, daß die Galater, sei es durch Paulus, sei es durch die Judaisten, schon von dem Apostelkonzil gehört hatten. Jedenfalls ist die Angabe über Titus V. 3: ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὤν keineswegs überflüssig: gerade weil Titus, obwohl ein Grieche, mit Paulus reiste, hätte er an sich beschnitten werden können. Weiterhin die Trennung der Missionsgebiete war gewiß nicht ethnographisch gemeint — denn dann hätte sie gar keinen Zweck gehabt — sondern im allgemeinen geographisch, wogegen weder die Missionsreisen der andern Apostel I. Kor. 9 4 sprechen, die doch nicht auf wesentlich heidnisches Gebiet geführt zu haben brauchen, noch der Vorfall in Antiochia, von dem wir gleich hören werden. Wenn vorher noch von der Verpflichtung des Paulus die Rede ist, der Armen in Jerusalem zu gedenken[4]), so mag es ja sein, daß wir diese Angabe sonst nicht belegen können; aber dasselbe ist doch auch mit manchen andern Unternehmungen des Apostels

[1]) vgl. Schmiedel, Enc. bibl. II 1620.

[2]) vgl. Sieffert, Der Brief an die Galater 78 f.

[3]) vgl. die in meiner Einheitlichkeit 106 genannten.

[4]) So wird der Ausdruck zu verstehen sein, trotz Bartlet, Only let us be mindful of the poor. Galatians II 10, Expositor 1899, V, 9 218 ff.

der Fall. Jedenfalls liegt hier so wenig wie sonst irgendwo ein Grund vor, den Galaterbrief von der Apostelgeschichte abhängig zu denken.

Im folgenden hat man zunächst die Angabe V. 11: ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν zu allgemein gefunden. Aber wenn dieser Besuch bald auf das Apostelkonzil folgte, so bedurfte es doch hier so wenig wie 1 17 einer genauern Angabe. Und in der Tat haben wir ja schon gesehen, daß er zur Zeit von act. 18 22f. nicht wohl stattgefunden haben kann: deshalb nämlich nicht, weil sonst im Galaterbrief auch des vorangehenden Besuchs in Jerusalem hätte gedacht werden müssen[1]). Ebensowenig aber paßt er in die Zeit zwischen 12 17 und 13 1; denn vor der ersten Missionsreise wäre Paulus Barnabas kaum so, wie hier erzählt wird, gegenübergetreten. Dagegen nach dem Apostelkonzil konnte Petrus sehr wohl einmal die nächste heidenchristliche Gemeinde aufsuchen, um sich selbst von der Wahrheit der Berichte des Paulus zu überzeugen[2]); ja auch daß er nun zunächst mit den Heidenchristen zusammenaß, entsprach ebenso dem Geist der jerusalemischen Abmachungen, wie das Verfahren der Jakobusleute ihrem Buchstaben. Wenn Paulus das gleiche Verhalten des Petrus, Barnabas und der andern Judenchristen dann als Heuchelei bezeichnet

---

[1]) Gegen Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters 1848 199, Kommentar über den Brief Pauli an die Galater 1859 153. 562 ff., Renan, St. Paul 1869 291, 1, Godet, Introduction au Nouveau Testament I, 1893 237, Schneller, In alle Welt 1897 332. 335, Findlay, Paul the Apostle, Dict. of the Bible III, 1900 709.

[2]) Auch gegen Zahn, Petrus in Antiochien, neue kirchl. Zeitschr. 1894 435 ff. Wenn derselbe gegen die herkömmliche Datierung auch dies einwendet, daß nach act. 15 22. 27. 30 nur Judas Barsabbas und Silas nach Antiochia gegangen, dann aber nach V. 36 Paulus bald wieder abgereist sei, so schließt die Mission der ersteren, die sich allerdings als geschichtlich erweisen wird, doch einen Besuch des Petrus keineswegs aus, zumal auch Paulus, wenn er einmal nach Antiochia zurückkehrte, dort einige Zeit verweilt haben wird. Vgl. das ähnliche ἡμέρας τινάς 9 19. Desgleichen gegen Rackham, The acts of the apostles 1901 258 f., Falconer, The early visits of St. Paul to Jerusalem, Exp. Tim. 11. 1899/1900 487 ff.

und in seiner öffentlichen Verwarnung an Petrus von seinem früheren Verhalten ausgeht — daher auch das Präsens ζῇς V. 14 — so ist das allerdings ungerecht, denn so ein schwankendes Rohr, daß er φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς seine Überzeugung verleugnete, war Petrus jetzt nicht mehr — es erklärt sich aber aus der Selbstverständlichkeit der Sätze V. 15f. für ihn[1]). Endlich der Ausgang der Sache, der aber gewiß eher in einer noch größern Entzweiung, als einer Versöhnung der beiden Apostel bestand, brauchte deshalb hier nicht erzählt zu werden, weil es auf ihn nicht weiter ankam; ja der Umstand, daß die historische Darstellung unmerklich in die theoretische Erörterung übergeht, dürfte vielmehr für, als gegen die Echtheit des Briefes sprechen.

In Kap. 3 ist die Ableitung des Gesetzes von Engeln aufgefallen, die aber doch, da sie sonst und schon im Judentum vorkommt[2]), hier, wo sie durchaus paßt, auch von Paulus vertreten werden konnte. Und ebenso steht es mit der Gleichsetzung des Juden- und Heidentums, die allerdings 4 3 — denn ἡμεῖς sind hier immer Juden- und Heidenchristen — und noch deutlicher V. 9 vorgenommen wird. Ja daß der Vorwurf V. 17: ἐκκλεῖσαι ὑμᾶς θέλουσιν nicht auf eine einheitliche christliche Kirche, die schon Exkommunikation handhabt, hinzudeuten braucht[3]) und das δουλεύει (ἡ ἄνω Ἰερουσαλὴμ) μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς V. 25 nicht auf die Unterwerfung des jüdischen Volks unter die Römer im Jahre 70, die die Heidenchristen doch schon vorher betroffen hatte, gehen kann, sollte man überhaupt nicht erst anzuführen nötig haben.

Weiterhin von 5 11 und 12 ist schon oben die Rede gewesen; daß diese glossa impura, wie man sie genannt hat[4]), im Munde eines Apostels und geborenen Juden unmöglich sei, wird man auch nicht behaupten dürfen — am

---

[1]) vgl. auch Titius, Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit 1900 181, 1, gegen Sieffert, Der Brief an die Galater 132.

[2]) vgl. ebenda 204 ff.

[3]) Zur Lesart vgl. meine Einheitlichkeit 117 f.

[4]) vgl. Calov bei Sieffert, Der Brief an die Galater 314.

wenigsten, wenn man beachtet, daß Paulus durch die im vorhergehenden berücksichtigte Beschuldigung seiner Gegner gereizt sein mußte. Dagegen ist es allerdings richtig, daß das ἴδετε πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί 6 11, nicht auf den hier beginnenden eigenhändigen Schluß gehen kann[1]), da, auch wenn man, entgegen dem sonstigen Sprachgebrauch des neuen Testaments, ἔγραψα als Aorist des Briefstils fassen wollte, ἴδετε doch wohl voraussetzt, daß schon etwas von den großen Buchstaben zu sehen ist. Aber folgt nun daraus, daß Paulus also als Schreiber — nicht nur einzelner Randglossen, für die man vielmehr kleine Buchstaben verwendete[2]), sondern — des ganzen Briefes gilt, daß derselbe unecht sein müßte? Konnte der Apostel, auch wenn er sonst — das liegt in τῇ ἐμῇ χειρί — diktierte, nicht wirklich diesen Brief selbst geschrieben haben? Und ebenso wäre es an sich noch kein Beweis gegen seine Echtheit, wenn unter den στίγματα V. 17 die Eindrücke zu verstehen wären, die die Ketten und Mißhandlungen der römischen Gefangenschaft des Paulus an seinen Gliedern hinterlassen hätten. Man kann indes ebensogut an die Folgen andrer Verfolgungen denken, die er um Jesu willen erduldet hatte; nur auf einen Vergleich mit den sacrae notae, die in kleinasiatischen Kulten eine Rolle spielten, weist kaum etwas hin[3]).

Aber wenngleich so der Galaterbrief im allgemeinen echt sein wird, so wäre es doch nach dem oben Ausgeführten möglich, daß er nicht von vornherein dieselbe Form gehabt hätte, in der wir ihn jetzt lesen. In der Tat hat das, wie schon oben bemerkt wurde, ja bereits Marcion behauptet, — wenn auch nicht an so vielen Stellen, wie von manchen Neueren angenommen worden ist. Aber im übrigen wollen seine Ausscheidungen und Änderungen so gut wie

---

[1]) Auch gegen ebenda 347 ff., Moffatt, The historical new testament 1901 627.

[2]) Gegen meine Einheitlichkeit 124 f.

[3]) Das Ganze gegen Steck, Der Galaterbrief 75 ff. 122 ff., Völter, Die Komposition I 123 ff., das letzte gegen Deiszmann, Bibelstudien 262 ff.

die der andern im einzelnen nachgeprüft sein, wenn auch an dieser Stelle nur so weit, als sie für das Leben und die Lehre des Paulus von Bedeutung sind.

Wenn man gleich in V. 1 des ersten Kapitels verschiedne Änderungen vorgenommen hat, so erklärt sich doch auch die Voranstellung Jesu Christi vor Gott den Vater dadurch, daß die Berufung des Apostels eben zunächst durch ihn geschah; das τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν und der ganze V. 4 sind um der judaistischen Gegner des Paulus willen hinzugesetzt. Auch in V. 7 ist das ἄλλο nicht zu streichen, sondern nur von ἕτερον zu unterscheiden; die in V. 8ff. und 22 allerdings vorliegenden Schwierigkeiten sind schon oben und auf andre Weise beseitigt worden. Auch εἰς Ἀραβίαν V. 17 braucht nicht geändert zu werden, obwohl wir nicht mit Bestimmtheit sagen können, in welchen Teil von Arabien Paulus gegangen sei[1]), und das τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου V. 19 kann man nur streichen, wenn man von der unrichtigen Voraussetzung ausgeht, Paulus habe Jesus nicht als den κύριος schlechthin bezeichnet[2]). Auch V. 24 widerspricht dem Folgenden nur, wenn man ohne weiteres annimmt, Paulus habe schon damals im wesentlichen Heiden gepredigt; aber das wird sich später als untunlich erweisen.

Um so mehr würde dagegen das μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον 2 2 der Absicht der ganzen Erörterung von 1 11 ab zuwiderlaufen, wenn es bedeutete, Paulus hätte auch nur mit der Möglichkeit gerechnet, daß sich sein Evangelium als ungenügend erwiese. Aber nach 4 11 wird der Sinn vielmehr sein, daß Paulus befürchtete, er könnte durch die (auf die δοκοῦντες sich berufenden) Judaisten um die Früchte seines Wirkens gebracht werden. Eben deshalb ist es auch nicht nötig, wegen V. 4 (οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι

---

[1]) Gegen Fries, Was meint Paulus mit Ἀραβία in Gal. 1 17, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1901 150f., Pfleiderer, Das Urchristentum 1887. ² 1902, I 78, M. Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie 1903 6, 1.

[2]) Gegen Schläger, Das Wort κύριος in seiner Beziehung auf Gott oder Jesus Christus, Theol. Tijdschr. 1899 46.

τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν κτλ.), der nur auf Antiochia oder die Heidenchristenheit passe, den ganzen V. 2 hinter V. 5 zu versetzen; vielmehr können die falschen Brüder sich immerhin auch dort eingeschlichen haben und doch, wenn sie nur mit der Urgemeinde in Verbindung standen, dadurch, daß Paulus ihr gegenüber seinen Standpunkt wahrte, in Schach gehalten worden sein sollen. Freilich haben ja nun nach Irenäus, Tertullian und zahlreichen Handschriften auch mehrere neuere Kritiker das οἷς οὐδέ V. 5 gestrichen; aber wenngleich dadurch das Anakoluth verschwände — denn zu V. 3 läßt sich das διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους κτλ. nicht ziehen[1]) — so müßte doch eine solche Nachgiebigkeit des Paulus in diesem Zusammenhang ausführlicher begründet werden, als durch das bloße: ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς. Außerdem ist ja aus Tertullian[2]) ganz deutlich ersichtlich, daß man das οὐδέ wegen der Notiz über die Beschneidung des Timotheus act. 16 3 strich, während doch Paulus selbst durch das andre οὐδέ Gal. 2 3 andeutet, daß er unter abweichenden Umständen auch Titus beschnitten hätte, daß die Dinge aber eben bei ihm anders lagen als dort[3]).

In V. 6 f. oder wenigstens den Worten ὁποῖοί ποτε ἦσαν bis τοὐναντίον hat man zuweilen eine nachträgliche Randbemerkung des Paulus oder, wenigstens zum Teil, eine unechte Glosse gesehen, ohne doch mit alledem die hier vorliegende Schwierigkeit zu beseitigen. Auch dadurch kann man das Anakoluth nicht aus der Welt schaffen, daß man übersetzt: im Auftrage der Autoritäten aber etwas zu sein, wie beschaffen auch immer sie waren, darauf lege ich keinen Wert — denn dann würde das ὁποῖοί ποτε ἦσαν wohl gleich nach δοκούντων stehen[4]). Vielmehr wollte

---

[1]) Gegen Sieffert, Der Brief an die Galater 97 ff.

[2]) vgl. adv. Marc. V 3.

[3]) Auch gegen P. Ewald, Lukas, prot. Realenzyklopädie ³XI, 1902 701.

[4]) Gegen Sieffert, Der Brief an die Galater 108 ff., der aber die andern ähnlichen Erklärungen richtig zurückweist. Unmöglich auch

Paulus danach eigentlich passivisch fortfahren; nach dem langen Zwischensatz aber tat er es aktivisch, indem er zugleich mit ἐμοί sich seinen Gegnern gegenübersetzte und mit γάρ seine Geringschätzung der δοκοῦντες begründete.

Weiterhin hat man die vier letzten Worte von V. 7 und den ganzen V. 8 gestrichen, da V. 9 auch Johannes und Jakobus Apostel der Beschneidung wären und statt Petrus der Name Kephas erschiene. Dieser Wechsel ist allerdings auffällig, aber vielleicht damit zu erklären, daß Petrus eben unter diesem Namen als Missionar bekannt war, während er in Jerusalem natürlich Kephas hieß. Daß er in V. 7f. allein genannt wird, hat gewiß den Grund, daß er bisher am meisten Erfolge erzielt hatte; von V. 10 war schon oben zur Genüge die Rede.

Im Folgenden hat man statt κατεγνωσμένος ἦν vielmehr κατέγνωμεν ὃς ἦν lesen und übersetzen wollen: weil wir wußten, wer er war, d. h. einer, der sonst ἐθνικῶς lebte. Aber dagegen spricht schon dies, daß καταγινώσκειν nicht wissen heißt; vor allem aber, daß es sehr unwahrscheinlich ist, Petrus habe sonst heidnisch gelebt. Noch weniger geht es freilich an, in V. 12 τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου zu streichen oder auch durch Ἰάκωβον zu ersetzen und dann mit einigen Handschriften ἦλθεν zu lesen. Auch das ἁμαρτωλοί V. 15 ist weder allein noch zugleich mit andern Versteilen auszuscheiden; der Ausdruck, den vielleicht die Jakobusleute selbst für die Heiden gebraucht hatten, ist vielmehr durchaus unbedenklich und, wie sich zeigen wird, außerdem wegen des folgenden kaum zu entbehren. Noch weniger ist V. 16f. auszuscheiden; denn ἐὰν μή steht hier wie anderwärts im Sinne von ἀλλά und die allerdings überraschende Frage: ἆρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος erklärte sich schon oben daraus, daß Paulus in der Tat dieser Vorwurf gemacht worden war. Wenn aber vorher der allein zum Wortlaut passende

---

V. Weber, Erklärung von Gal. 2 6a 1900 12 ff., der übersetzt: von Seite der Vielgeltenden aber wie beschaffen ehedem sie (nämlich die Falschbrüder) waren, geht mich nichts an — denn wer hätte in diesem Zusammenhang das Gegenteil erwarten sollen?

Gedanke, daß sich die Juden den Heiden gleichstellen, durch εὑρεθῆναι ἁμαρτωλοί ausgedrückt wird[1]), so setzt das die entsprechende Bezeichnung der Heiden im vorhergehenden voraus, beweist also die Ursprünglichkeit von V. 15. Auch V. 18 paßt durchaus in den Zusammenhang, wenn man nur ein: wie Petrus dazu ergänzt; ja es erklärt sich dann auch in V. 19 das betonte ἐγώ und das darauf folgende γάρ: deshalb wäre das πάλιν οἰκοδομεῖν ein παραβάτην ἑαυτὸν συνιστάνειν (ein Ausdruck, der natürlich wieder wegen jenes gegnerischen Vorwurfs in V. 17 gewählt ward), weil Paulus in Wahrheit durch das Gesetz dem Gesetz abgestorben ist. V. 21 endlich leitet zum folgenden über und braucht also ebensowenig wie das Vorhergehende gestrichen zu werden.

Daß weiterhin in 3 1—14, obwohl darin schon Marcion voranging, nichts zu beseitigen ist, dürfte die oben gegebene Erklärung dieses Abschnitts gezeigt haben. Aber auch im folgenden ist weder V. 15—25 noch Teile davon, nicht einmal V. 16 oder 20 zu streichen. Allerdings nämlich wird jene Deutung von σπέρμα auf Christus V. 29 faktisch wieder aufgegeben; aber deshalb konnte sie Paulus doch vorher vortragen; und V. 20 war, aus dem Zusammenhang heraus erklärt[2]), nötig, um zu zeigen, daß auch in dem ἐν χειρὶ μεσίτου ein Beweis für den geringern Wert des Gesetzes lag. V. 26ff. beweist zwar die Bedeutungslosigkeit des Gesetzes nicht nur für die Rechtfertigung, sondern auch die Heiligung, führt also einen neuen Gedanken ein; da derselbe aber mit dem vorangehenden eng zusammenhängt und auf dasselbe zurückleitet, brauchen auch diese Verse nicht ausgeschieden zu werden.

Und ebensowenig ist zu Anfang von Kap. 4 etwas zu ändern, obwohl — das wäre der einzige wirkliche Anstoß — die Aussage V. 4bf. aus dem Bilde herausfällt. Von dem dann folgenden war schon oben[3]) die Rede; wir werden

[1]) vgl. auch Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus 19 ff.

[2]) vgl. zuletzt Vollmer, Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus 91, gegen Sieffert, Der Brief an die Galater 214 ff.

[3]) vgl. S. 21.

also auch diese Verse für ursprünglich halten können. Und ebenso sind V. 24ff. weder im ganzen noch im einzelnen entbehrlich; es ist aber auch V. 25 nicht τὸ δὲ oder γὰρ Ἅγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ zu lesen; denn, daß der Berg Sinai in Arabien Hagar geheißen habe, ist nicht nachzuweisen; wollte Paulus aber nur sagen, daß er in der Umgegend der Stein κατ' ἐξοχήν hieß, so hätte er הגר und הגר verwechselt und würde doch wohl seinen griechisch redenden Lesern gegenüber nicht, zumal in so undeutlicher Form, auf ein arabisches Wort verwiesen haben[1]). Vielmehr müssen wir mit C F G 17 f g vulg. arm. aeth., Origenes und andern Vätern τὸ γὰρ Σινᾶ κτλ. lesen, was das Vorangehende in der Tat begründen konnte, wenn man sich nur erinnerte, daß die Araber Bar. 3 23 Söhne der Hagar heißen, daß diese in ihren Nationalsagen eine große Rolle spielt und auch in den Namen mehrerer Stämme und einer Ortschaft erscheint. Dann aber ist zu συστοιχεῖ natürlich nicht Ἅγαρ zu ergänzen, was seine Schwierigkeiten hätte und ganz auf den Beweis von V. 24 hinauskäme, sondern der Berg Sinai oder der dort geschlossene Bund: der entspricht dem jetzigen Jerusalem, sofern auch dieses mit seinen Kindern dient — nun aber nicht mehr wie Hagar (und das war der Mangel des ersten Beweises, der daher durch einen zweiten ergänzt wurde) im sozialen, sondern religiösen Sinne. Daß umgekehrt das himmlische Jerusalem frei ist, wird freilich zunächst nur behauptet; dann wird bewiesen, daß es Sara entspricht und daraus erst gefolgert, daß es frei ist. V. 31 steht also ebenfalls ganz an der richtigen Stelle.

In Kap. 5 sind namentlich V. 3 und 6 ausgeschieden worden, die allerdings gegen das übrige abfallen. Aber dort wiederholt Paulus doch auch nur eine frühere Argumentation, und hier zitiert er ein jüdisches Apokryphon[2]). Auch V. 15 widerspricht, wie wir schon sahen, nicht dem

---

[1]) vgl. Lightfoot, St. Paul's epistle to the Galatians 1865. 4 1874 192 ff.

[2]) vgl. oben S. 12, 3.

vorangehenden; wenn aber der ganze Ton dieser Ermahnungen ein ruhigerer als vorher ist, so erklärt sich das aus der andersartigen Stellung der Galater zu diesen sittlichen Gefahren.

Endlich in Kap. 6 ist zunächst der Zusammenhang zwischen V. 2 und 3 vermißt worden, der sich aber doch leicht herstellen läßt, wenn man das δοκεῖ τις εἶναί τι so versteht, daß einer fremder Unterstützung nicht zu bedürfen meint. Weiterhin V. 6 würde allerdings, zumal an dieser Stelle, auffallen, wenn darin ohne weitre Einschränkung Gütergemeinschaft zwischen Lehrern und Schülern verlangt würde; aber sonst steht doch hier und anderwärts ἀγαθά immer von den sittlichen Gütern und das gibt auch im Zusammenhang einen trefflichen Sinn. Ja es zeigt sich dann zugleich, daß V. 7f. nicht auf die Unterstützung andrer oder auch die Befolgung des Gesetzes bezogen werden kann, sondern nur, der Allgemeinheit der Ausdrücke entsprechend, auf den Dienst des Fleisches. Paulus kommt darauf, weil er V. 6 wieder von der rechten Lehre geredet, und fügt daher auch V. 12ff. noch eine Zurückweisung der gegnerischen Behauptungen an. Dabei ist V. 15 schon oben gerechtfertigt worden; V. 16 könnte nur auffallen, wenn die letzten Worte auf das Volk Israel im eigentlichen Sinn des Worts zu beziehen wären[1]). So aber liegt auch hier kein Grund vor, die Einheitlichkeit des Galaterbriefs zu bezweifeln.

Wenden wir uns zu den Korintherbriefen, so hat man auch gegen sie zunächst

(1) die Abhängigkeit vom Römerbrief geltend gemacht, die sich doch nirgends beweisen läßt. Oder muß, um von bloßen Parallelen gar nicht erst zu reden, auch nur I. Kor. 3 16 auf Röm. 8 9, I. Kor. 7 39 auf Röm. 7 1f. oder I. Kor. 8 7ff. auf Röm. 14 zurückgehen? Daß mit dem ἃ γέγραπται I. Kor. 4 6 Röm. 12 3 gemeint sei, ist ja erst recht undenk-

[1]) Das Ganze gegen die in meiner Einheitlichkeit 103 ff. genannten, zum Teil auch gegen diese selbst.

bar; denn hier handelt es sich um das bloße φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, dort dagegen darum, daß nicht einer wegen eines Lehrers sich gegen den andern aufblähe. Und noch weniger kann natürlich das τρίτον τοῦτο ἔρχομαι II. Kor. 13 1 auf den Römer- und ersten Korintherbrief zurückweisen[1]).

2. Verständlicher ist es, daß man die Veranlassung zu unsern Briefen unbegreiflich gefunden hat, ähnlich wie die zu dem an die Galater. Denn in der Tat wird, was zunächst den ersten Brief angeht, nur 7 1 ausdrücklich auf ein Schreiben der Korinther an Paulus als Ursache seines Briefes hingewiesen. Aber wenn der Apostel dann auch 8 1; 12 1; 16 1. 12 jedesmal mit περὶ δέ auf ein neues Gebiet übergeht, so liegt es wohl schon danach nahe, das ebenfalls auf das Gemeindeschreiben zurückzuführen. Kommt doch hinzu, daß, wie 7 1f. dem καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι alsbald das διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω zur Seite tritt[2]), so 8 1 ff. dem οἴδαμεν ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν ... οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ κτλ.[3]) zunächst das ἡ γνῶσις φυσιοῖ und dann das ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις und daß ebenso in Kap. 12—14 eine Überschätzung der Glossolalie bekämpft zu werden scheint, die zu der Rücksichtslosigkeit jener Grundsätze wohl passen würde. Auch daß die Korinther nach 16 1 selbst nach der Kollekte frugen, entspräche dem Selbstbewußtsein, das uns namentlich 8 1. 4 entgegentrat; wir werden also in der Tat all

---

[1]) Gegen Steck, Der Galaterbrief 154 ff.

[2]) Trotzdem meinen Ramsay (Historical commentary on the epistles to the Corinthians, Expositor VI, 1, 1900 285 ff. 380 ff.) und Haupt (Einführung in das Verständnis der Briefe des Paulus an die Korinther, Deutsch-evangelische Blätter 1903 19 f.), die Korinther seien für die Heirat gewesen!

[3]) Wenn Heinrici, Der erste Brief an die Korinther (bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament V, 1839.) [8] 1896 254 ff., und Haupt, Deutsch-evangelische Blätter 1903 22, V. 1. 4—6. 8, wenn auch nicht wörtlich (dagegen spräche der dann anzunehmende verschiedene Gebrauch von ὅτι V. 1 und 4), so doch inhaltlich für übernommen halten, so hätten schon die Korinther ihr Urteil über die heidnischen Götter bekräftigt, wozu doch kein Anlaß vorlag.

diese Stellen und ebenso 16 12 auf ihr Gemeindeschreiben beziehen dürfen[1]) — ohne doch damit allein schon den ganzen Brief erklärt zu haben.

Aber er gibt ja auch noch andre Veranlassungen an; es heißt 1 11: ἐδηλώθη γάρ μοι περὶ ὑμῶν, ἀδελφοί μου, ὑπὸ τῶν Χλόης (d. h. wohl den Leuten einer vornehmen Korintherin), ὅτι ἔριδες ἐν ὑμῖν εἰσιν und ebenso 5 1: ὅλως ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία, καὶ τοιαύτη πορνεία ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν, sowie 11 18: συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν, καὶ μέρος τι πιστεύω. Freilich von wem Paulus diese Nachrichten hat, wird nicht gesagt; man könnte an Stephanas, Fortunatus und Achaikus denken, die wohl von den Leuten der Chloe zu unterscheiden sind und nach 16 17 ihn aufgesucht hatten; aber ihre Nachrichten scheinen, dem nächsten Vers zufolge, vielmehr beruhigender Natur gewesen zu sein. Da die Korinther das ferner wohl vorauswußten, dürften sie auch nicht, wie man vielfach annimmt, Stephanas und die übrigen (in welchem Verhältnis sie zu ihm standen, ist unklar) zu Überbringern ihres so anders gearteten Briefs erwählt haben[2]); sie sind vielmehr nach V. 17 erst später und wohl gegen den Willen der Gemeinde zu Paulus gereist. Damit sind wir aber schon auf die Frage nach der Reihenfolge geführt worden, in der Paulus jene Nachrichten zu-

---

[1]) Daß das auch von 5 9 ff. 6 12 ff. 11 2 gälte, ergibt sich auch aus dem darauf folgenden oder V. 34 trotz Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 1886. [3] 1902 272, Zahn, Einleitung in das Neue Testament I 187, W. Weber, Wie viele Briefe hat der Apostel Paulus an die Korinther geschrieben, Programm des kgl. Gymnasiums zu Wetzlar 1899 4, Ewald, Darum soll das Weib eine Macht auf dem Haupte haben um der Engel willen, neue kirchl. Zeitschr. 1900 507 f. noch nicht; und noch weniger kann man in der Weise, wie es Findlay, The letter of the Corinthian church to St. Paul, Expositor VI, 1, 1900 401 ff. tut, den Brief geradezu rekonstruieren.

[2]) So auch Lemme, Stephanas, Fortunatus und Achaicus, Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 1895 113 ff., dessen Aufstellungen ich aber im übrigen nicht für richtig halten kann.

kamen, und von ihr aus wird sich dann auch die nach ihrer Herkunft endgültig beantworten lassen.

Obgleich man nämlich häufig voraussetzt, der Besuch der Leute der Chloe sei dem Gemeindeschreiben der Korinther erst nachgefolgt[1]), scheint mir die Stelle 4 17 doch das umgekehrte Verhältnis zu beweisen. Denn wenn auch ἔπεμψα Aorist des Briefstils und Timotheus also erst zugleich mit oder nach unserm Brief nach Korinth geschickt sein könnte, so spricht doch gegen das erste das ἐὰν δὲ ἔλθῃ Τιμόθεος 16 10 und gegen beide Möglichkeiten, daß dann Timotheus in der Adresse erscheinen würde. Paulus hat ihn also schon vor unserm Brief abgeschickt und nachher noch andre Nachrichten erhalten, die ihm einen solchen doch nötig erscheinen ließen[2]). Wir wissen auch bereits, daß das vor allem das Gemeindeschreiben der Korinther war, dem der Besuch des Stephanas folgte: aber selbst das ist wohl noch nicht genug. Nehmen wir es nämlich mit 16 18: ἀνέπαυσαν γὰρ τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ τὸ ὑμῶν genau, so waren Stephanas und die Seinen zur Zeit unsres Briefs schon wieder nach Korinth zurückgekehrt; ja Paulus hatte von ihren dortigen Erfolgen bereits wieder gehört. Sollten sie dagegen, wie man oft annimmt, unsern Brief überbringen, so wären sie wohl auch gleich V. 12 oder dann V. 19f. genannt worden. Ferner klingt 11 18: ἀκούω cχίcματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχοντα, καὶ μέρος τι πιστεύω nicht so, als ob jene Vorsteher der Gemeinde bei Paulus wären, von denen er doch am ehesten Näheres erfahren konnte; es handelt sich vielmehr wieder um neuere Nachrichten. Und ebenso bei den andern, deren Herkunft nicht angegeben wird, über die Paulus aber offenbar noch nicht beruhigt ist: sie werden ihm also noch

---

[1]) Es geschieht das wohl namentlich wegen 1 11, wo sich Paulus auf die Leute der Chloe beruft, als ob er erst von ihnen über das Parteiwesen gehört habe; aber der Grund kann auch sein, daß er von Stephanas usw. den Verdacht abwenden wollte, sie hätten ihm Ungünstiges über die Gemeinde berichtet.

[2]) vgl. McGiffert, a history of Christianity in the apostolic age 298, 1.

später, wenngleich nicht allzuviel nach den andern, zugekommen sein. Denn so lange wird sich Timotheus, der nach Korinth geschickt war, aber erst nach unserm Brief dort erwartet wurde, doch nicht unterwegs haben aufhalten sollen; in ein paar Wochen oder Monaten dagegen konnten sich bei dem lebhaften Verkehr mit Korinth jene Ereignisse sehr wohl abspielen[1]). Auch der sogenannte vorkanonische Korintherbrief, auf den 5 9ff. hinweist[2]), wird nicht viel älter sein; denn sonst hätte Paulus wohl die Mißdeutung desselben durch die Korinther schon früher berichtigt. Unser zweiter Korintherbrief dagegen kann erst nach einiger Zeit auf den ersten gefolgt sein; denn zunächst scheint zwischen ihnen gar kein Zusammenhang zu existieren.

Obwohl wir nämlich nach dem Gesagten annehmen möchten, daß Timotheus wirklich nach Korinth gekommen ist, und wegen 16 10f., daß er es auch nicht etwa vor Eintreffen dieses Briefs schon wieder verlassen hat[3]), hören wir doch im zweiten nirgends etwas von seinen Erfolgen.

Und ebensowenig von denen des ersten Briefs, mag man immerhin II. 2 3ff.; 7 8ff. noch vielfach auf ihn beziehen. Aber ἐκ πολλῆς θλίψεως καὶ συνοχῆς καρδίας διὰ πολλῶν δακρύων (2 4) ist er doch sicher nicht geschrieben; ja wenn man V. 5ff. auf den Blutschänder bezieht, so erweist sich das von allen Seiten als unhaltbar. Oder hätte Paulus von ihm gesagt: οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν, ἀλλὰ ἀπὸ μέρους . . . πάντας ὑμᾶς, wo doch nach I. 5 2, die Korinther über ihn nicht getrauert hatten? Und konnte er vollends von jener Verfluchung V. 4f. sagen, er habe sie nur ausgesprochen, um die Bewährtheit der Korinther zu erkennen, ob sie nämlich zu

---

[1]) Die Briefe gingen im allgemeinen allerdings langsam, vgl. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms II, 1864. [6]1889 31 f.

[2]) vgl. zuletzt W. Weber, Wie viele Briefe hat der Apostel Paulus an die Korinther geschrieben? 1 ff.

[3]) Gegen die bei Heinrici, Der zweite Brief an die Korinther (bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament VI, 1840.)[8] 1900 13 f. genannten, sowie W. Weber, Wie viele Briefe hat der Apostel Paulus an die Korinther geschrieben? 27.

allem gehorsam wären? Mag man sich daher das übrige immerhin zurechtlegen können; im ganzen bleibt die Erklärung doch unmöglich — ganz abgesehen davon, daß sie, wie sich noch zeigen wird, auch durch den Zusammenhang ausgeschlossen ist[1]). Und er macht nun auch von vornherein gegen die Beziehung von II. 7 8ff. auf den ersten Brief mißtrauisch: denn wenn hier vorher von Nachrichten des Titus über Korinth die Rede ist, so hätte über die Aufnahme jenes, sollte man denken, schon Timotheus berichten müssen. Auch hätte Paulus doch wohl seine Abfassung nicht, wie er V. 8 sagt, vorübergehend bedauert, mochten die Korinther immerhin — aber auch nur durch einzelne Stellen — betrübt worden sein. Vor allem indes läßt sich V. 12 wieder absolut nicht auf den Blutschänder beziehen, in dem doch niemand die Veranlassung zu dem ganzen Brief sehen konnte — geschweige denn in seinem Vater, an den man bei dem ἀδικηθείς denken müßte, von dem aber I. 5 mit keinem Worte die Rede gewesen war. Und sollte Paulus jenes Urteil über den Blutschänder auch hier wieder damit begründet haben, daß er den Eifer der Korinther um sich(!) habe kund werden lassen wollen?[2]) Dann hätte er in der frivolsten Weise mit einem Menschenleben gespielt, und wenigstens das sollte man ihm doch nicht zu-

---

[1]) vgl. besonders Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus 280 ff., Robertson, second epistle to the Corinthians, Dict. of the Bible I, 1898 493, Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth, bibl. Stud. IV, 4, 1899 79 ff., W. Weber, Wie viele Briefe hat der Apostel Paulus an die Korinther geschrieben? 14 ff., auch gegen Hönnicke, Paulus und sein Verhältnis zur Gemeinde von Korinth, Deutsch-evang. Blätter 1902 672, von Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 1902 41 f. 272.

[2]) Kennedy, The second and third epistles of St. Paul to the Corinthians 1900 105* fügt noch hinzu: It would not be of any great proof either of their obedience to St. Paul or of their care for him in the sight of God, that they had condemned an abomination which even without the light of Christianity, the law written in the hearts of men led many to condemn.

trauen, auch wenn alle andern Schwierigkeiten zu beseitigen wären[1]).

In Wahrheit aber kommt zu den bisher besprochenen noch eine dritte hinzu, darin bestehend, daß Paulus II. 1 15 ff. die Nichteinhaltung des Plans, die Korinther sowohl auf dem Wege nach als auf dem Rückwege von Macedonien zu besuchen, damit begründet, daß er sie habe schonen und nicht betrüben wollen — denn so ist auch ἐν λύπῃ 2 1 nach dem folgenden Vers zu verstehen. Das stimmt nämlich sicher nicht — und vor einem solchen Widerspruch mußte sich Paulus hier besonders hüten — zu der Angabe I. 16 7, Paulus werde über Macedonien nach Korinth kommen, weil er die Gemeinde nicht nur im Vorbeigehen sehen wolle, auch wenn man in dem wiederholten Μακεδονίαν γὰρ διέρχομαι V. 5 und ἄρτι V. 7 den Widerruf einer frühern Ankündigung sehen könnte. Wir werden also doch annehmen müssen, daß jener sogenannte komplizierte Reiseplan später mitgeteilt wurde[2]); wann aber, kann erst entschieden werden, wenn wir die sonstige, wirkliche Vorgeschichte des zweiten Korintherbriefs untersucht haben.

Und da ersehen wir denn zunächst aus der eben angeführten Stelle 2 1, daß Paulus vor unserm Brief noch einmal in Korinth gewesen ist. Wenn es nämlich hier nach den besten Handschriften heißt: ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ τοῦτο, τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν, so wird man πάλιν am natürlichsten mit ἐν λύπῃ verbinden. Unter Betrübnis für die Korinther — und so waren die Worte nach dem Folgen-

---

[1]) vgl. bes. Krenkel, Beiträge 261 ff., Schmiedel, Handkommentar zum neuen Testament II, 1, 1891. [2] 1892 220 ff., Drescher, Der zweite Korintherbrief und die Vorgänge in Korinth seit Abfassung des ersten Korintherbriefs, Stud. u. Krit. 1897 46 ff., Sanday, Corinthians, Enc. bibl. I 900 f., Haupt, Deutsch-evang. Blätter 1903 76 ff., auch gegen W. Weber, Wie viele Briefe hat der Apostel Paulus an die Korinther geschrieben? 19.

[2]) vgl. bes. Krenkel, Beiträge 213 f. 248 ff., auch gegen Zahn, Einleitung I 233 f., von Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 272, Haupt, Deutsch-evang. Blätter 1903 79 f., Hosz, Zu den Reiseplänen des Apostels Paulus in Kor. I. u. II., Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1903 268 ff.

den zu verstehen — war nun aber Paulus das erstemal, als er ihnen das Evangelium predigte, wohl kaum bei ihnen gewesen; wir werden vielmehr schon aus dieser Stelle auf einen spätern Besuch ἐν λύπῃ schließen müssen. Aber deutlicher noch folgt das aus 12 14, obwohl man auch hier die Worte: ἰδοὺ τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς übersetzt hat: siehe, das ist nun das drittemal, daß ich bereit bin, zu euch zu kommen. Indes die Fortsetzung zeigt doch unwidersprechlich, daß es sich um wirkliche, nicht bloß beabsichtigte Besuche handelt, ja daß eine Erwähnung solcher völlig zwecklos gewesen wäre. Und 13 1 lesen wir geradezu: τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς, was man doch nicht (obwohl A pesch. so umschreiben) = ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν fassen kann, geschweige denn, daß die zwei oder drei Zeugen, auf deren Aussage hin jede Sache festgestellt werden soll, von den Ankündigungen eines Besuchs verstanden werden dürfen. Wenn man aber endlich V. 2: προείρηκα καὶ προλέγω, ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν übersetzt: ich habe vorhergesagt und sage, als ob ich zum zweitenmal anwesend wäre, auch jetzt abwesend voraus, so sieht man nicht ein, was die Partizipia für einen Sinn haben sollen; bezieht sich dagegen ὡς παρὼν τὸ δεύτερον auf einen wirklichen zweiten Besuch[1]), so wird Paulus auch bei ihm schon angekündigt haben, wenn er wiederkäme, würde er keine Schonung üben. Er hat also — und diesem Selbstzeugnis gegenüber treten natürlich alle Bedenken gegen die Möglichkeit eines solchen Verfahrens zurück[2]) — bei seinem zweiten Besuch nicht durchdringen können, ohne daß sich freilich, zumal hier schon,

---

[1]) vgl. Weizsäcker, Das apost. Zeitalter 289 f., Krenkel, Beiträge 174 ff., Schmiedel, Handkommentar II, 1 300 ff., Jülicher, Einleitung 72, McGiffert, a history of Christianity in the apostolic age 310, Wolff, Der Apostel Paulus 1897 69, Zahn, Einleitung I 195, Rohr, bibl. Stud. IV, 4 10, 4, Haupt, Deutsch-evang. Blätter 1903 75 f. Auch Robertson, Dict. of the Bible I 494 sagt von den angeführten Stellen zunächst: taken by themselves, these words would be held by anyone to establish two previous visits, auch wenn er diese Erklärung dann wieder aufgibt.

[2]) Gegen Heinrici, Der zweite Brief an die Korinther 18. 31.

sagen ließe, warum nicht. Nur wem sein Kampf und seine Drohung galt, ist noch aus unserm Vers ersichtlich: τοῖς προημαρτηκόσιν, und das sind nach 12 21 Unreine, Hurer und Schwelger, sowie τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, und von ihnen wird später noch zu reden sein.

Zunächst könnte man eben aus der Erwähnung jener Gegner des Paulus, von denen sonst im zweiten Korintherbrief keine Rede ist, schließen, daß der zweite Besuch des Paulus noch vor dem ersten Briefe stattgefunden habe. Kommt doch hinzu, daß sich Paulus II. 1 23 rechtfertigt, daß er nicht wieder nach Korinth gekommen sei, also kurz vor dem Brief nicht dort gewesen sein kann. Aber das ist ja auch gar nicht anzunehmen; daß dagegen der Besuch auch vor dem ersten Brief stattgefunden habe, wird durch diesen schlechterdings ausgeschlossen. Zwar I. 3 6 brauchte Paulus vielleicht nicht davon zu reden, wenn er das zweitemal nur kurze Zeit in Korinth gewesen war und nicht missioniert hatte; aber auch sonst erinnert er immer nur an den ersten, nirgends an einen zweiten Besuch. Und das sollte man doch — wenn anders es Paulus dabei mit πόρνοι zu tun gehabt hatte — namentlich I. 5 erwarten, wo er gleichwohl nur von πορνεία unter den Korinthern gehört haben will und ihre Mißdeutung seines vorkanonischen Briefs in einer Form zurückweist, die es als ausgeschlossen erscheinen läßt, daß er vorher in der Gemeinde selbst Unzucht bekämpft hatte[1]). Vor allem indes werden wir gleich sehen, daß auf jenen Besuch ein Brief des Paulus gefolgt ist, der unserm zweiten kanonischen Korintherbrief unmittelbar vorherging.

Auf den ersten ließen sich nämlich die Stellen II. 2 3ff.; 7 8ff. nicht beziehen; also ist aus ihnen zu entnehmen, daß Paulus nach ihm (wohl durch Titus) nochmals nach Korinth

---

[1]) vgl. Krenkel, Beiträge 154ff., König, Paulus und Korinth, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1897 485 ff. gegen Schmiedel, Handkommentar II, 1 72 ff., Zahn, Einleitung I 188. 195 f., W. Weber, Wie viele Briefe hat der Apostel Paulus an die Korinther geschrieben? 30 ff., Haupt, Deutsch-evang. Blätter 1903 76.

geschrieben hatte. Aus 1 13ff. dagegen ergibt sich das nicht; denn wenn auch der sogenannte komplizierte Reiseplan erst nach dem ersten Brief mitgeteilt worden sein wird, so braucht das doch nicht schriftlich geschehen zu sein[1]). Ja wenn, nach dem Zusammenhang von 2 2 mit V. 3 zu urteilen, der sogenannte Zwischenbrief auf den zweiten Besuch folgte und durch ihn natürlich alle frühern Pläne erledigt wurden, so kann der hier in Rede stehende nur bei diesem Besuch, bei dem Paulus aber doch nicht ganz das Vertrauen zu den Korinthern verlor (1 15)[2]), mitgeteilt worden sein; denn bei Absendung des Zwischenbriefs muß Paulus (vorausgesetzt, daß ihn Titus überbrachte) schon an die Reise über Troas und Macedonien gedacht haben, da er ja nach 2 12f.; 7 5 dort Titus wieder zu treffen erwartete. Daß er dann, aus Schonung gegen die Korinther und um sie nicht zu betrüben (1 23; 2 1), doch zunächst nicht zu ihnen kam, ist ja eben nach den Erfahrungen des zweiten Besuchs verständlich; wie sich diese selbst erklären und worin jene ἀδικία bestand, auf die man nach 7 12 (vgl. 2 5) den Zwischenbrief hätte zurückführen können, werden wir freilich erst später sehen[3]).

Jetzt ist noch ein drittes Ereignis aus der Vorgeschichte des zweiten Korintherbriefs namhaft zu machen, das sich zunächst freilich nur vermuten läßt: ein Besuch des Titus. Auf einen solchen, und zwar einen Besuch mit ungünstigem Ausgange, könnte nämlich schon 7 7. 13 gedeutet werden, sofern danach Titus durch seinen letzten

---

[1]) vgl. Krenkel, Beiträge 243, König, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1897 522 ff., Kennedy, The second and third epistles of St. Paul to the Corinthians 34 ff.

[2]) Gegen Schmiedel, Handkommentar II, 1 71. 73.

[3]) Schon hier ist aber zu erkennen, daß zu 2 5 die Erklärung Krenkels (Beiträge 306 ff.), ein Angehöriger der Gemeinde sei von einem andern in seinem Rechte, vielleicht durch eine Schädigung an Hab und Gut, schwer gekränkt worden, nicht recht paßt. Noch weniger aber ist mit Lisco, Judaismus triumphatus 1896 aus 3 1 ff. zu entnehmen, daß Paulus in jenem Zwischenbrief auf ein judaistisches Pamphlet und eine judenchristliche Mahnschrift antworte.

Besuch getröstet, erfreut, beruhigt worden ist. Auch hat man bezweifelt, daß ihn Paulus mit dem Zwischenbrief nach Korinth geschickt hätte, wenn er nicht schon dort bekannt war[1]). Namentlich aber scheint προενήρξατο 8 6 und προενήρξασθε V. 10 auf dieselbe Zeit gehen zu müssen; diese lag aber nach letzterer Stelle damals um ein Jahr zurück; denn ein paar Monate, in die nur gerade der Anfang eines neuen Jahres fiel, wären nicht so bezeichnet worden[2]), während dagegen der Zwischenbrief, nach dessen guter Aufnahme durch die Korinther Titus ja immerhin hätte zu kollektieren beginnen können, dem zweiten Korintherbrief, der unter dem unmittelbaren Eindruck von dem Erfolg jenes geschrieben ist, unmittelbar vorangegangen sein muß[3]). Wir hätten also anzunehmen, daß Titus schon früher einmal in Korinth gewesen war, zuerst auch Erfolg gehabt hatte, dann aber wohl auf Widerstand gestoßen war, und würden darin zugleich eine Erklärung für den (ebenfalls erfolglosen) zweiten Besuch des Paulus haben. Titus dagegen wird der Apostel zum Teil wenigstens auf die Nachrichten, die ihm Timotheus brachte, entsandt haben; sie müssen also insofern günstiger Natur gewesen sein[4]).

---

[1]) vgl. Schmiedel, Handkommentar II, 1 183, McGiffert, a history of Christianity in the apostolic age 323 f.

[2]) vgl. Zahn, Einleitung I 229: Niemand von uns nennt im Januar oder Februar das letztvorangegangene Weihnachtsfest das des vorigen Jahres oder in der gleichen Jahreszeit den im Oktober vorher geernteten Wein den vorjährigen. Wir sagen „im vorigen Jahr, vorjährig, vorigjährig“ doch erst dann, wenn seit dem betr. Ereignis der größere Teil eines zwölfmonatlichen Zeitraums verstrichen ist; gegen Heinrici, Der zweite Brief an die Korinther 47: ἀπὸ πέρυσι pflegt niemand zu sagen, der am Ende oder auch in der Mitte des Jahres steht, das auf das also bezeichnete folgt. Die Formel setzt voraus, daß der Jahresanfang noch in frischer Erinnerung sei.

[3]) Gegen Jülicher, Einleitung 73 f.

[4]) vgl. Rohr, bibl. Stud. IV, 4 85 ff. — Lightfoot, Biblical essays 1893 281, McGiffert, a history of Christianity in the apostolic age 323 f., Robertson, Dict. of the Bible I 492, W. Weber, Wie viele Briefe hat der Apostel Paulus an die Korinther geschrieben? 28 ff., meinen, Titus

Ist also auch der zweite Brief geschichtlich wohl verständlich, so werden doch endlich auch hier wieder einzelne Stellen gegen die Echtheit geltend gemacht, brauchen aber ebenfalls nur zum Teil besprochen zu werden. Denn zunächst einmal die sogenannten korinthischen Parteien, in denen man (unter Berufung auf I. 4 6)[1]) spätere Richtungen hat bekämpft sehen wollen, sind ja in Wahrheit gar keine eigentlichen Parteien mit einem bestimmten Programm, und all die verschiedenen Versuche, ihre Unterschiede klar zu machen, daher von vornherein verfehlt. Nirgends wird eine der bekämpften Anschauungen auf eine einzelne Partei zurückgeführt, auch nicht das Wertlegen auf Redekunst und Weisheit auf die Apollosleute, sondern umgekehrt (besonders 3 21) das ganze Parteiwesen auf die Weisheit dieser Welt, deren verschiedene Schulen sich ja in der Tat damals wütend bekämpften[2]). Nur das wird man also aus der Reihenfolge der Parteiparolen 1 12 entnehmen dürfen, daß neben der sich freilich auch jetzt erst absondernden Paulusgruppe zunächst eine Apollosgruppe entstand — beide wohl großenteils aus direkten Schülern der Betreffenden zusammengesetzt. Daß dagegen auch Petrus in Korinth gepredigt habe, wird zwar durch 3 6, wo nur von jenen beiden andern die Rede zu sein brauchte, nicht geradezu ausgeschlossen, ist aber an sich so unwahrscheinlich, daß man es auch auf das Zeugnis des Dionysius von Korinth[3]) hin, wenigstens für diese Zeit, nicht wird annehmen dürfen. Und noch mehr kann wohl die Christuspartei, da auch eine

---

und der Bruder II. Kor. 12 18 hätten den ersten Korintherbrief überbracht, aber dagegen spricht die Art, wie da von der Kollekte die Rede ist.

[1]) vgl. die bei Zahn, Einleitung I 213 genannten Väter, sowie Steck, Der Galaterbrief 272, van Manen, Paulus III 117.

[2]) vgl. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte III, 1900 400 ff. IV, 1902 642.

[3]) vgl. Euseb, hist. eccl. II, 25 8; gegen B. Weisz, Einleitung in das Neue Testament 1885. [3] 1897 187, 2, Ramsay, Expositor VI, 3, 1901 349 ff., Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 1902 43, 2.

größere Einwanderung direkter Jünger Jesu nicht anzunehmen sein wird[1]), der Hauptsache nach nur aus indirekten Schülern bestanden haben; wären sie aber wenn auch nur verkappte Judaisten gewesen, so würden sie jedenfalls ganz anders bekämpft worden sein.

Völlig unabhängig von ihnen müssen also (um das gleich hier anzuschließen) die Christusleute gewesen sein, die im zweiten Brief als Gegner des Paulus erscheinen[2]). Denn auf eine solche Parteiparole führt allerdings schon das auffällige: εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι 10 7 hin[3]); und desgleichen ist 11 4 von einem ἄλλος Ἰησοῦς die Rede, den die Gegner predigten. Wodurch er sich von dem des Paulus unterschied, ist aus 5 16 zu ersehen, wo wieder der überraschende Gedankenfortschritt auf eine gegnerische Behauptung hindeutet: sie hatten Christus (nach der Ausdrucksweise des Paulus) nach dem Fleische erkannt, d. h. sie sahen in ihm den Weibes- und Davidssohn. Zugleich predigten sie, nach dem bildlichen Ausdrucke in 3 3 und dem plötzlichen Übergang in V. 6 ff. zu urteilen, das Gesetz, wenn auch klugerweise wahrscheinlich nicht die Beschneidung, den Sabbat oder die Speisevorschriften. Daß sie sich dagegen, wie ihnen Paulus 11 13 Schuld gibt, überhaupt nur deshalb in Apostel Christi verkleidet hätten, um sich von der Gemeinde ernähren zu lassen, ist nicht anzunehmen —

[1]) Wenn Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte 1868 ff. [2] III, 1875 268 dafür an die Armut der Urgemeinde erinnert, so scheint dieselbe nach allem, was wir wissen, doch nicht so groß gewesen zu sein.

[2]) vgl. Haupt, Deutsch-evangelische Blätter 1903 13: Der Ausdruck „Christi sein" ist so allgemein, daß aus ihm gar nichts gefolgert werden kann. Es hat niemals in der Kirche eine Partei gegeben und kann nach der Natur der Sache nie eine geben, welche nicht für sich in Anspruch nehmen müßte, daß sie die wahren Christen seien, die Zugehörigkeit zu Christo in besonderem Maße von sich aussagen müßte . . . . Wie kann unter solchen Umständen aus der Tatsache, daß die Gegner des Paulus im zweiten Korintherbrief für sich das Prädicat der Christlichkeit in besonderem Sinne beanspruchen, gefolgert werden, es müßten dieselben Leute sein, wie die, welche im ersten Briefe einen ähnlichen Anspruch machen?

[3]) vgl. auch Zahn, Einleitung I 209.

geschweige denn daß Paulus damit und mit den ὑπερλίαν ἀπόστολοι V. 5 und 12 11 die Urapostel meinte. Dann wäre allerdings auf Unechtheit des Briefs zu erkennen; aber tatsächlich wird diese Deutung ja durch den ganzen Zusammenhang ausgeschlossen.

Kehren wir zum ersten Brief zurück, so hat man hier weiterhin die Behandlung des Blutschänders in Kap. 5 unverständlich gefunden, aber doch nur, weil man die besondern Umstände und allgemeinen Zeitvorstellungen übersah. Beachtet man dagegen auf der einen Seite, wie weitverbreitet auch in jüdischen Kreisen der Glaube an Zauberformeln war[1]), auf der andern, daß in unserm Falle ja doch der Geist am Tage des Herrn gerettet werden sollte, so wird man es auch verstehen, daß Paulus, wenn er den Blutschänder für unverbesserlich und vor allem seine Entfernung aus der Gemeinde für unumgänglich hielt, ihn dem Satan übergeben konnte zum Verderben des Fleisches, d. h. zum Tode. Denn wenn der Fluch sich nicht erfüllte, so erklärte man das eben wie in andern Fällen, die auch den Glauben an solche Bannflüche nicht beseitigten[2]).

Weiterhin in Kap. 7 ist zunächst das καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι V. 17 aufgefallen, das sich doch, ebenso wie die ähnlichen Formeln 11 16; 14 33 aus den Emanzipationsgelüsten der Korinther erklärt. Wohl aber wäre V. 36 ff. bedenklich, wenn hier unter dem τις der Bräutigam[3]) oder vielmehr der geistlich Verlobte[4]) zu verstehen

---

[1]) vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III 294 ff., im allgemeinen auch von Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 270 f.

[2]) vgl. Schmiedel, Handkommentar II, 1 117 f., von Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 271 f., gegen Heinrici, Der erste Brief an die Korinther 175 f., Haupt, Deutsch-evangelische Blätter 1903 17.

[3]) vgl. van Manen, de verloofden te Korinthe, theol. Tijdschr. 1874 607 ff., conjecturaal-kritiek 1880 276 f., van de Sande Bakhuyzen, conjecturaal-kritiek 1880 255, Baljon, de tekst der brieven van Paulus aan de Romeinen 1884 65 f.

[4]) vgl. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 271 f. 651, Grafe, Geistliche Verlöbnisse bei Paulus, Theol. Arbeiten aus dem rhein. wiss. Predigerverein 1899 57 ff., Rohr, bibl. Stud. IV, 4 64 ff., Wernle,

wäre; denn von solchen Verhältnissen hören wir, obwohl sie Philo[1]) für die Therapeuten voraussetzen könnte, doch in christlichen Kreisen erst zur Zeit des Hermas[2]). Indes jene Erklärung ist ja auch gar nicht die einzig mögliche, ja es paßt zu ihr weder der Ausdruck: εἰ δέ τις ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει, noch das folgende γαμείτωσαν, wenn darunter nach V. 38 doch nicht der τις, sondern ein andrer verstanden werden muß — denn γαμίζειν heißt nun einmal verheiraten, nicht heiraten, und doch sollte man erwarten, daß in einem Falle, wie dem hier anzunehmenden, der Vormund selbst sein Mündel heiraten würde. Man wird also zu der gewöhnlichen Erklärung vom Vater zurückkehren müssen; denn daß er durchaus über seine Tochter verfügt, entspricht nur den Anschauungen der Zeit über die patria potestas.

Wenn man sich ferner durch Kap. 9 an die Didache erinnert gefühlt hat, so wird doch hier gerade gezeigt, weshalb Paulus auf das Recht, sich von der Gemeinde unterhalten zu lassen, verzichtet habe. Daß es aber erst so ausführlich begründet wird, kann allerdings nur den Grund haben, daß man aus dem Verzicht des Apostels geschlossen hatte, er wage es wohl selbst nicht, es für sich in Anspruch zu nehmen. Und wenn er sich dafür endlich auf die übrigen Apostel, die Brüder des Herrn und Kephas, beruft, so brauchen wir ihre Reisen nur nach Syrien zu verlegen, um sie sehr wohl denkbar zu finden.

In Kap. 11 ist aufgefallen, daß für den Mann die griechische Sitte, mit unverhülltem Haupte zu beten, ge-

---

Die Anfänge unserer Religion 1901 124. 212, Achelis, Virgines subintroductae 1902 20 ff., der aber zugibt, daß gegen die im Altertum, in der Reformationszeit und bei den Neueren herrschende Anschauung sich Entscheidendes nicht sagen läßt.

[1]) Zur Echtheit der Schrift de vita contemplativa vgl. auch Bousset, Die Religion des Judentums 1903 35, gegen Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III 535 ff.

[2]) vgl. Achelis, Virgines subintroductae 14 ff., von Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 243.

billigt und nur für die Frau bekämpft wird. Aber konnte das erstere nicht auch ein geborner Jude zugeben, obwohl er die im letztern liegende Emanzipation der Frau verwarf? Ja vielleicht hielt Paulus ihr gegenüber auch deshalb an der strengern Sitte fest, weil sie in seiner Heimat, als die wir Tarsus kennen lernen werden, streng beobachtet wurde[1]).

Weiterhin das Zungenreden, wie es in den folgenden Kapiteln geschildert wird, kam nach all unsern Nachrichten später überhaupt nicht mehr vor[2]) und bildet also vielmehr einen Beweis für die Echtheit unsres Briefes[3]).

Endlich in Kap. 15 hat man zunächst an den einleitenden Worten: γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν Anstoß genommen, die allerdings zu dem Folgenden nicht zu passen scheinen. Aber auch das ist wohl beabsichtigt: Paulus wollte seine Leser selbst darauf hinweisen, daß er ihnen, um ihre Bedenken gegen die Auferstehung zu zerstreuen, nicht erst etwas Neues mitzuteilen, sondern nur Altbekanntes in die Erinnerung zurückzurufen brauchte. Daß er dann mit dem ὃ καὶ παρέλαβον V. 3 und εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε V. 11 sagen wolle, die Urgemeinde habe ihm auch seine Christophanie überliefert und predige sie, ist ja offenbar eine unerlaubte Eintragung; ebenso, daß das ἐτάφη V. 4 gegen die Visionstheorie spreche, die doch außerdem erst noch als die richtige zu erweisen ist. Noch weniger kann es auffallen, daß hier, wo nur Christophanien in Rede stehen, der Botschaft der Frauen nicht gedacht wird, und daß die Erscheinung vor den Fünfhundert und Jakobus sonst nur in den acta Pilati und im Hebräerevangelium vorkommt; es ist vielmehr umgekehrt ein Beweis für das Alter dieses Berichts, daß er von den Evangelien so be-

---

[1]) vgl. Dio, or. XXXIII 48.

[2]) vgl. meinen Aufsatz: Das urchristliche Zungenreden, preuß. Jahrb. 1897, 87 226 f. 239.

[3]) Das Ganze gegen Steck, Der Galaterbrief 265 ff.

trächtlich abweicht[1]). Eher könnte der V. 29 vorausgesetzte Gebrauch Anstoß erregen, sich für die Toten taufen zu lassen — denn nur so sind die Worte zu verstehen[2]) —, von dem wir allerdings erst bei den Cerinthianern, Marcioniten und Montanisten wieder hören[3]). Aber begreiflich ist die Sitte, die der Verfasser des Briefs ja nicht zu billigen braucht und nach 1 17 in der Tat nicht billigen konnte, doch auch vorher schon, zumal wenn anzunehmen wäre, man habe, wie später, vielfach die Taufe verschoben und sei daher, obgleich Christ, doch ungetauft gestorben[4]). Doch noch auf eine weitere Stelle unsres Kapitels ist der Finger gelegt worden, nämlich das Zitat aus Jes. 25 8 in V. 54, das nicht, wie die meisten andern, mit den LXX, sondern mit Theodotion übereinstimmt, — und ihn setzt man doch gewöhnlich erst unter Commodus an. Aber auch wenn er beträchtlich jünger ist, kann das nicht die Unechtheit des ersten Korintherbriefs beweisen; denn erstlich steht der Text des Theodotion an jener Stelle nicht fest; zweitens klingt er sonst nirgends bei Paulus an und drittens berühren sich auch das Zitat aus Sach. 12 10, Apoc. 1 7; Joh. 19 37 und andre bei Josephus mit Theodotion, so daß derselbe entweder älter als diese (und also wohl auch als Paulus) gewesen oder einen Vorgänger gehabt haben muß[5]).

Die Bedenken gegen die Kollekte beziehen sich dann zugleich auf den zweiten Brief, sind aber so unbegründet, daß wir uns wohl nicht erst bei ihnen aufzuhalten brauchen[6]). Und ebensowenig bei den andern gegen ihn vorgebrachten Zweifeln, von denen ich nur beispielsweise die Behauptung anführe, da es II. 6 16 heißt: ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζῶντος, liege der jerusalemische Tempel bereits in Trüm-

[1]) Gegen ebenda 182 ff., van Manen, Paulus III 144.

[2]) Auch gegen Dürselen, Die Taufe für die Toten, I. Kor. 15 29, theol. Stud. u. Krit. 1903 291 ff.

[3]) vgl. Heinrici, Der erste Brief an die Korinther 476.

[4]) Gegen Steck, Der Galaterbrief 266 ff., van Manen, Paulus III 144 f.

[5]) vgl. Steck, Der Galaterbrief 216 ff., Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III 323 f.

[6]) Gegen Steck, Der Galaterbrief 274, van Manen, Paulus III 285.

mern[1]). In Wahrheit ergibt sich die Echtheit namentlich der Korintherbriefe doch schon aus dem, was ich oben ihre Naturfarbe nannte[2]) — womit freilich wieder nicht ausgeschlossen ist, daß sie mit spätern Zusätzen versehen oder aus mehreren Briefen zusammengestellt sein könnten.

In der Tat sind gleich im zweiten Vers des ersten Briefs die Worte σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ, die sich allerdings nicht auf einen engern Kreis einschränken lassen, als katholische Zutat bezeichnet worden. Aber da κλητοῖς ἁγίοις sonst neben ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ überflüssig wäre, wird jene Klausel dazu zu ziehen sein und Paulus die Korinther gleich in der Adresse darauf haben hinweisen wollen, daß sie nicht allein berufen sind[3]).

Weiterhin hat man das Lob, das Paulus 1 4—9 der Gemeinde spendet, mit den Ausstellungen unvereinbar gefunden, die er später an ihr macht[4]). Aber, genauer zugesehen, wird doch hier nur das Reichsein der Korinther an jeder Redekunst, Erkenntnis und sonstiger Gnadengabe hervorgehoben, die sittliche Tadellosigkeit dagegen nur als Ziel bezeichnet, und wird auch später immer vorausgesetzt oder erwartet, daß die Gemeinde die von Paulus erwähnten Mängel abgestellt hat oder abstellen wird[5]). Man darf ja

[1]) Gegen ebenda 288.

[2]) vgl. auch Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1886. [3] 1894, I 51, 1: Der einzige Umstand, daß man eine Urkunde, wie den ersten Korintherbrief für gefälscht erklären muß, scheint mir ein unüberwindliches Argument wider die neue Hypothese zu sein.

[3]) vgl. Heinrici, Der erste Brief an die Korinther 42 f., Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche 1893. [2] 1896 275 f., Einleitung I 201 f. 211 f., gegen J. Weisz, Die Nachfolge Christi 1895 75**, Der Eingang des ersten Korintherbriefes, Stud. u. Krit. 1900 125 ff.

[4]) vgl. van Manen, Paulus III 30 f. und die dort genannten. P. Ewald, Zur Auslegung des ersten Korintherbriefs, Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 1894 198 ff. leitet das Lob aus dem Gemeindeschreiben der Korinther ab, wie vor ihm schon Mosheim.

[5]) vgl. besonders 5 13. 6 11. 20. 10 14 f. 25 ff. 11 1 f. 12 31. 14 1. 20. 16 2. 10 f. 13 und im allgemeinen von Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 4. 21. 43. 46. 63.

überhaupt nicht vergessen, daß unser Brief keine Schilderung des Zustands der Gemeinde geben, sondern nur die Schäden bekämpfen will, um derentwillen er geschrieben ist.

Zu V. 12 wurde bereits oben vorausgesetzt, daß wirklich ἐγὼ δὲ Χριστοῦ zu lesen sei. Dagegen scheint freilich nicht zwar das Wort des sogenannten Clemens Romanus an die Korinther 47 3 ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν περὶ ἑαυτοῦ τε καὶ Κηφᾶ τε καὶ Ἀπολλῶ zu sprechen, das sich entweder so erklärt, daß Clemens mit der Christuspartei nichts mehr anzufangen wußte[1]), oder einfach auf I. Kor. 3 21 bezieht. Wohl aber könnte es eben hier einen Augenblick auffallen, daß nur die Paulus-, Apollos- und Kephaspartei bekämpft, der Christuspartei dagegen V. 23 scheinbar recht gegeben wird — denn daß auch sie durch das Χριστὸς δὲ θεοῦ zurückgewiesen werden sollte, ist natürlich nicht haltbar. Und doch konnte man das ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ in diesem Zusammenhange überhaupt nicht so verstehen; daß aber vorher die Christuspartei nicht zurückgewiesen wurde, erklärt sich einfach daraus, daß hier nur ein καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις in Rede stand. Vor allem indes ist das ἐγὼ δὲ Χριστοῦ 1 12 selbst unentbehrlich; denn ohne es hängt schon das μεμέρισται ὁ Χριστός; V. 13 in der Luft, mag man es nun: ist Christus zerteilt? oder richtiger nach 7 34: ist er in Streit gekommen? übersetzen, ebenso aber auch das dann Folgende: μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν, ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε; worauf Paulus nur kommen konnte, wenn neben dem ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου κτλ. von manchen eben auch die Parole ἐγὼ δὲ Χριστοῦ ausgegeben ward[2]).

Noch weniger braucht aufzufallen, daß Paulus nach 1 16 es zunächst vergessen hatte, daß er auch das Haus des Stephanas getauft habe — obwohl dieser nach 16 15

[1]) vgl. auch Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 1892 504 über ihre Weglassung bei Adamantius und Ephräm.

[2]) Auch gegen Lisco, Paulus Antipaulinus 1894, sowie die Streichung der Worte durch J. Weisz, Paulinische Probleme: Die Chronologie der paulinischen Briefe, Stud. u. Krit. 1895 279, 2 und die Konjektur von Rhijn, theol. Stud. 1897 388 f.: ἐγὼ δὲ Κρίσπου.

der Erstling Achajas war. Denn er kann ja — später wird das auch aus andern Gründen noch wahrscheinlich werden — mit seinem Hause in Athen getauft worden sein, so daß er Paulus, als er sich seine Anfänge in Korinth vergegenwärtigte, nicht gleich in den Sinn kam[1]). Ein spätrer dagegen würde nur aus 16 15 kaum geschlossen haben, daß Stephanas von Paulus selbst getauft worden wäre; hätte er es aber getan, so würde Stephanas wohl gleich hinter Crispus und Gajus eingeschoben worden sein.

Noch weniger liegt ein genügender Grund vor, 2 6—16 anzufechten, während 3 10ff. allerdings einige Anstöße bietet. Zunächst nämlich sagt Paulus hier, er habe als weiser Baumeister den Grund gelegt, obwohl er vorher, V. 1 die Korinther als für die Weisheit noch nicht reif bezeichnet hatte. Dann kann unter dem ἄλλος nicht, wie man doch nach dem Vorhergehenden erwarten sollte, Apollos verstanden werden, auch nicht, wenn man statt des Präsens ἐποικοδομεῖ das Imperfektum lesen wollte[2]); denn Apollos hatte nach V. 6 wohl im Sinne des Paulus gewirkt, während hier jeder sehen soll, wie er darauf baut. Und endlich werden V. 12 auf den einen Grund, der da gelegt ist, doch wohl verschiedne Lehren aufgebaut, während V. 9 die Gemeinde selbst der Bau ist. Aber zur Ausscheidung des Abschnittes genügt doch auch dies noch nicht; Paulus kann sehr wohl das Bild gewechselt haben, zumal wenn wir annehmen, — und in einem Zuge hat er den Brief ja doch nicht geschrieben — daß er nach V. 9 unterbrochen worden war.

Freilich scheint sich ja nun auch V. 16f. nicht ganz glatt anzuschließen, sofern es sich hier um solche handelt, die die Heiligkeit der Gemeinde verderben. Aber das

---

[1]) vgl. Schmiedel, Handkommentar II, 1 98. Wenig wahrscheinlich ist dagegen die Erklärung von Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 608 f.: Er konnte es vergessen, weil es sich von selbst verstand. Vielmehr ergibt sich wohl auch hier nochmals, daß Stephanas und die Seinen von den Leuten der Chloe zu unterscheiden sind.

[2]) vgl. Ewald, neue Jahrb. f. d. Theol. 1893 479 ff.

kann doch auch durch Lehren geschehen; ja die Heiligkeit der Gemeinde wird, wie die des Tempels, mit dem sie verglichen wird, nicht im sittlichen, sondern im religiösen Sinne zu verstehen sein. Zu einer Ausscheidung der Verse liegt also kein genügender Grund vor; vielmehr schließt sich auch das Folgende — von V. 22f. war ja schon oben die Rede — ganz gut an das Vorhergehende an.

Und ebenso konnte nach 4 1—5, obwohl vorher auch von andern Dingen die Rede gewesen war, fortgefahren werden: ταῦτα δέ, ἀδελφοί, μετεσχημάτισα εἰς ἐμαυτὸν καὶ Ἀπολλῶν κτλ. und endlich am Schluß eine ernste Mahnung angefügt werden, die zugleich zum Folgenden weiterführte.

Auch hier weist nichts auf Bearbeitung älterer Vorlagen hin; denn wenn Paulus 5 9f. scheinbar unvermittelt noch auf andre Sünder, als solche, die sich gegen das sechste Gebot vergangen hatten, kommt, so erklärt sich das eben aus dem hier zitierten vorkanonischen Briefe.

Desgleichen wird Kap. 6 doch durch 5 12: οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε vorbereitet und braucht auch 6 3, was asc. Jes. 9 37f. und in gewisser Weise Hen. 12ff. seine Parallele hat, nicht ausgeschieden zu werden. Mit V. 9 kehrt Paulus dann zu seinem eigentlichen Thema zurück; hier ist weder V. 12 noch 13 oder 15—17 auszumerzen, V. 13 aber auch mit der andersartigen Beurteilung der εἰδωλόθυτα in Kap. 8 und 10 wohl vereinbar.

In Kap. 7 fällt allerdings auf, daß V. 8 und dann nochmals V. 39f. von den Witwen die Rede ist; gleichwohl sind V. 8 die Worte καὶ ταῖς χήραις wohl nicht zu streichen, sondern eher in τοῖς χήροις zu verwandeln, während unter den ἄγαμοι nach V. 25 ff. nur Junggesellen verstanden werden könnten. Notwendig ist das freilich nicht; man kann auch zugleich an die Witwer denken, und die nochmalige Erwähnung der Witwen in V. 39f. daraus erklären, daß das früher und nur nebenbei über sie Gesagte durch das unmittelbar Vorhergehende aufgehoben zu sein scheinen konnte. Weiterhin hat man die ersten Worte von V. 11 (ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω)

als nachpaulinische Milderung streichen wollen; aber warum sollte der Apostel nicht auch schon selbst für den Fall, daß seine und des Herrn Mahnung nicht befolgt würde, eine Anweisung geben, die jener schließlich doch wieder ihr Recht widerfahren ließe? Auch V. 14 braucht nicht ausgeschieden zu werden, wenn man es nur vom vorhergehenden aus versteht; denn da verschwindet der scheinbare Widerspruch mit V. 16 von selbst — von der Anzweiflung des ganzen Abschnittes lieber gar nicht erst zu reden.

Am ehesten könnte noch V. 17—24 Bedenken erwecken, sofern hier von ganz andern Dingen, als den Fragen des ehelichen Lebens die Rede ist und der auf sie angewandte Grundsatz: ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατείτω der vorher getroffenen Entscheidung widerspricht. Aber εἰ oder ἐὰν μή nimmt ja auch sonst manchmal eine adversative Bedeutung an, und der dem χωριζέσθω V. 15 gegenübergestellte Grundsatz konnte dann sehr wohl an der Stellung zum ἐπισπασμός oder der Beschneidung, sowie der Freilassung eines Sklaven veranschaulicht werden. Und noch weniger ist V. 32 ff. anzufechten, von V. 36 ff. war schon oben[1]) die Rede.

In Kap. 8 hat man V. 5b und 6b streichen wollen — das letztere ohne genügenden Grund und das erstere angesichts des Engelglaubens auch mit Unrecht. Wohl aber überrascht, obwohl schon 8 13 die erste Person eingetreten war, die 9 1 auf einmal aufgeworfene Frage: bin ich nicht frei? — d. h. nach dem Folgenden von der Verpflichtung zur eignen Arbeit — und die daran anschließende Auseinandersetzung, weshalb Paulus auf jenes Recht verzichtet habe. Auch wenn er damit die Mahnung am Schluß von Kap. 8 begründen und zugleich gegen ihn erhobene Bedenken zurückweisen wollte, so fällt doch der plötzliche Übergang zu diesem neuen Thema auf. Aber vielleicht war Paulus auch hier wieder vorher unterbrochen worden;

---

[1]) vgl. S. 62 f.

jedenfalls liegt kein genügender Grund vor, das Kapitel ganz oder zum Teil auszuscheiden.

Nicht einmal V. 14 oder 17 braucht angezweifelt zu werden, obwohl wenigstens der letztere in der Tat Schwierigkeiten bereitet. Selbst wenn man nämlich das tatsächliche Verhalten des Apostels in der ersten Vershälfte (εἰ γὰρ ἑκὼν τοῦτο πράσσω, μισθὸν ἔχω) und nicht in der zweiten (εἰ δὲ ἄκων, οἰκονομίαν πεπίστευμαι) geschildert findet — bleibt der Ausdruck ἑκών, der nun einmal nicht: umsonst, gratis bedeutet, nach dem Vorhergehenden auffällig. Aber er liegt doch auf derselben Linie, wie das οὐ κέχρημαι οὐδενὶ τούτων V. 15 und auch der Lohn, den Paulus dafür in Anspruch nimmt, besteht nicht etwa in dem erhebenden Gefühl, das Evangelium kostenlos zu machen V. 18 — dieser Satz mit ἵνα, der dann durch ein εἰς c. inf. aufgenommen wird, gehört vielmehr noch zur Frage — oder in der Teilnahme an der Seligkeit V. 23 — das hätte, wenn es gemeint wäre, viel deutlicher an jene Bedingung geknüpft werden müssen — sondern eben in der Anerkennung der Korinther, auf die Paulus rechnet und nach der er deshalb fragt.

Noch weniger ist dann V. 20b f. oder V. 24—27 zu streichen; vielmehr wird dadurch das ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι V. 23 erklärt und zugleich das Folgende vorbereitet. Denn hier warnt Paulus ebenfalls, zunächst noch sich selbst einschließend, vor falscher Sicherheit, indem er zugleich, wennschon im Anschluß an die Schilderung der Wüstenwanderung, auf die ihn hier beschäftigende Frage zurücklenkt. Man braucht nicht einmal an V. 4 oder 13 Anstoß zu nehmen; denn in dem: πιστὸς δὲ ὁ θεὸς κτλ. liegt ja zugleich eine Mahnung zur Vorsicht. Und ebensowenig ist V. 17 auszuscheiden, obwohl hier allerdings die Gemeinschaft im Abendmahl anders gefaßt wird, als vorher. Auch daß V. 20 die Gemeinschaft mit den Dämonen für überhaupt verwerflich gilt, widerspricht nicht 8 10, wo es sich nur um den Genuß von Götzenopferfleisch, wenngleich im Tempel handelt, und V. 29 f. kann so erklärt werden, daß es zum Vorhergehenden paßt: denn weshalb soll meine

Freiheit von einem andern Gewissen gerichtet, d. h. verurteilt und ich wegen dessen, wofür ich doch danke, von ihm (weil ich ihm Anstoß gegeben habe) gelästert werden?[1])

Daß Paulus dann, obwohl ihm die Frage wohl nicht durch das Gemeindeschreiben der Korinther vorgelegt worden war, auf die Verhüllung der Frauen zu sprechen kommt, liegt wahrscheinlich daran, daß sie sich, wie jene Starken in Kap. 8—10, über gewisse Rücksichten hinwegsetzten. Im einzelnen ist weder V. 2b noch 5bf. oder 10 bedenklich; selbst die letzten Worte: διὰ τοὺς ἀγγέλους, sind zwar entbehrlich, aber doch deshalb nicht zu streichen. Nur dann wären sie überflüssig, wenn die Engel lediglich als Wächter der Schöpfungsordnung in Betracht kämen; aber Paulus fürchtet vielmehr, einer im Juden- und Urchristentum weitverbreiteten Anschauung entsprechend, die auch II. 11 3 anklingt, die beim Gottesdienst anwesenden Engel könnten durch den Anblick der unverhüllten Frauen zur Wollust gereizt werden, während dieselben sonst schon durch ihre Umgebung als dem Manne unterworfen erschienen[2]). Auch V. 13—15, sowie 16 bietet keinen Anstoß, ist vielmehr nach den künstlichen Argumentationen im vorhergehenden (denen sich freilich auch V. 15b wieder nähert) sehr wohl verständlich. Und noch weniger braucht im folgenden irgend etwas ausgeschieden zu werden.

Auch Kap. 12—14 können für einheitlich gelten, obwohl man eine ganze Reihe einzelner Verse in Anspruch genommen hat. Aber ernstliche Bedenken kann nur 14 33b—36 (denn so ist zu verbinden) erwecken, sofern nämlich hier verboten zu werden scheint, was 11 5 als erlaubt vorausgesetzt wird[3]). Man kann auch nicht annehmen,

---

[1]) vgl. auch die ähnliche Ausdrucksweise Röm. 14 20. 15 2.

[2]) vgl. bes. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie 1888 32 ff. 51 ff., gegen Heinrici, Der erste Brief an die Korinther 331, Jacoby, Neutestamentliche Ethik 1899 361, Ewald, neue kirchl. Zeitschr. 1900 507 ff., der aber für die Korinther, auf deren Schreiben Paulus hier Rücksicht nehme, die richtige Erklärung zugibt.

[3]) Gegen Weisz, Biblische Theologie des Neuen Testaments 381:

daß Paulus es hier nur vorläufig gestatte — denn wozu dann die ausführliche Erörterung?[1]) — oder daß es sich hier nur um Privat-, dort um Gemeindeversammlungen handle, worauf doch nichts hindeutet[2]). Wohl aber darf man bei 14 34 trotz der allgemeinen Ausdrücke wegen des Folgenden wohl doch an das Fragen und Kritisieren denken, wie auch Tertullian sagt, Paulus gebiete den Frauen in der Gemeinde Stillschweigen, ne quid discendi dumtaxat gratia loquantur[3]). Man braucht also V. 34 f. nicht einmal für eine Randbemerkung des Apostels zu halten; denn wenn sie bei DEFG it. Ambr. nach V. 40 steht, so erklärt sich das aus der durch sie hervorgerufenen scheinbaren Unterbrechung des Zusammenhangs, kann aber, wie schon angedeutet wurde, nicht ursprünglich sein[4]).

Auch daß Kap. 15 erst später eingeschaltet sei, läßt sich natürlich aus seiner Entbehrlichkeit und dem plötzlichen Übergang noch nicht beweisen. Braucht doch selbst das nicht aufzufallen, daß es V. 32 heißt: ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ, obwohl nach 16 8 „hier" genügt hätte und der Tier-

---

Wenn der Apostel bei der Verhandlung dieser Frage von einem öffentlichen Auftreten der Weiber in den Gemeindeversammlungen redet, wobei sie vorbeteten oder prophetische Reden hielten, ohne dies ausdrücklich zu rügen, so geschieht das nur, weil mit der dort geforderten Verhüllung ein solches öffentliches Auftreten ja von vornherein abgeschnitten war.

[1]) Gegen Heinrici, Der erste Brief an die Korinther 436, Godet, La première épître aux Corinthiens I, 1886 132, Jacoby, Neutestamentliche Ethik 359. 395.

[2]) Kaum genügend auch Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 396: Der Widerspruch hebt sich nur dann, wenn jenes Beten und Weissagen im ekstatischen Zustand geschah, über welchen niemand Macht hat, und wenn das Sprechen, welches verboten wird, als Lehrrede aufgefaßt wird.

[3]) vgl. Adv. Marc. V 8 und dazu Seeberg, Über das Reden der Frauen in den apostolischen Gemeinden, Deutsch-evang. Jahrb. 1900 29, Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche 1902 70 f.

[4]) Auch gegen Pfleiderer, Das Urchristentum I 119*. 308. II 278*, Weinel, Glaube und Welt, christl. Welt 1903 1109.

kampf, der eben auch aus andern Gründen nicht als ein wirklicher Tierkampf zu denken ist, II. 11 23 ff. nicht mit erwähnt wird[1]). Noch weniger beweist natürlich (um von den Argumenten für eine spätre Entstehung hier noch nicht zu reden) für eine athenische Adresse des Kapitels die entfernte Verwandtschaft mit Act. 17 — ganz abgesehen davon, daß wir von einer dortigen Gemeinde gar nichts wissen. Aber auch I. Kor. 15 45 ff. widerspricht nicht 11 3, wo Christus als παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλή, d. h. aber als sein Urbild, also als „erster Mensch" gilt; denn unter dem ἔσχατος Ἀδάμ, dem δεύτερος ἄνθρωπος darf nur der erhöhte Christus verstanden werden[2]). Und so könnte schließlich nur dies noch gegen die Ursprünglichkeit des Kapitels geltend gemacht werden, daß V. 51: ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω allerdings nicht recht zu 2 7: λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ und 3 1: κἀγὼ οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς zu passen scheint. Aber entscheidend ist wohl auch das nicht; im Gegenteil, daß Paulus erst hier am Schluß auf diese Frage zu sprechen kommt, erklärt sich vielleicht dadurch, daß er die Korinther eben erst für solche feste Speise, solche geheimnisvolle Weisheit reif machen wollte[3]).

In dem Kapitel selbst sind weder die drei letzten Worte von V. 4 oder V. 5 b. 15 b. 16, noch in V. 23 die Worte ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ oder V. 26 zu streichen, geschweige denn daß der ganze Abschnitt bis V. 28 irgendwie begründeten Bedenken unterläge. Auch V. 29 und 36 f. werden ursprünglich sein, ebenso V. 45. 48 f. 51 f. Nur V. 56 fällt allerdings schon durch seinen nüchtern verständigen Ton aus dem Zusammenhang heraus — oder könnte man sich etwa

[1]) vgl. Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus 126 ff., dessen Erklärung des Ausdrucks aus einer urchristlichen Geheimsprache ich aber nicht billige.

[2]) vgl. meine christliche Lehre von der Sünde I, 1897 175 ff. 212 f. 247 f., gegen Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie 1897, II 51 ff. 55 f. 68 f. 75 ff. 83. 85, aber auch Lütgert, Der Mensch aus dem Himmel, Greifswalder Studien 1895 209 ff.

[3]) Auch gegen Lisco, Vincula Sanctorum 113 f. 136 ff.

denken, daß Brahms im Deutschen Requiem auch diesen Vers mit komponiert hätte? Aber für Paulus bildete er vielleicht doch keine solche gelehrte Anmerkung, sondern eine notwendige Ergänzung des Vorangehenden. Oder kann er — die Sache liegt ähnlich wie bei 10 28f. — nicht auch von vornherein unter dem Stachel des Todes eben die Sünde verstanden haben, obwohl von ihr und vollends vom Gesetz hier gar keine Rede ist? So wird auch 15 56 wohl doch als ursprünglich gelten dürfen, und dies um so mehr, als sich V. 57 viel besser an ihn als 55 anschließt[1]).

Daß endlich 16 8 nicht 4 19 oder 16 12 nicht 3 4. 6 widerspricht, sahen wir schon; V. 22 aber wäre zwar entbehrlich, ist aber keineswegs deshalb schon unecht. Ist doch Paulus auch am Schluß des Galaterbriefs 6 11ff. noch einmal auf seine Gegner zurückgekommen. Und so wird der erste Korintherbrief so gut wie dieser fort und fort als einheitlich gelten können[2]).

Wenden wir uns zum zweiten, so hat man gleich den Übergang von 1 11 zu 12 auffällig gefunden. Aber Paulus konnte doch ganz gut, daß die Korinther für ihn bitten und danken würden, damit begründen, daß er sich dessen rühmen dürfe und sein Gewissen ihm bezeuge, wie einfältig und lauter er gewandelt habe[3]).

Dann hat man V. 18—22 für eine Einschaltung erklärt, obwohl es sich, recht verstanden, ganz gut an das Vorhergehende anschließt. Paulus frägt, ob seine Pläne Pläne nach dem Fleisch seien, damit er gleichzeitig ja ja und nein nein sagen könnte, und antwortet darauf mit der Ver-

---

[1]) vgl. Titius, Der Paulinismus 167, auch gegen von Soden, theol. Lit. Ztg. 1895 129, Heinrici, Der erste Brief an die Korinther 509, J. Weisz, Beiträge zur Paulinischen Rhetorik, Theol. Studien für B. Weisz 1897 170, 1, Moffatt, The historical new testament 628, sowie Holtzmann, Neutestamentliche Theologie II 52.

[2]) Das Ganze gegen die in meiner Einheitlichkeit 23 ff. genannten, sowie z. T. diese selbst, ferner van Manen, Paulus III 32 ff., Schläger, theol. Tijdschr. 1899 35 ff., P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu erläutert 1904 76.

[3]) Zur Lesart vgl. auch Zahn, Einleitung I 244.

sicherung: Gott steht gut dafür, daß unser Wort an euch nicht ja und nein zugleich ist[1]). Und das wird wieder durch V. 19 begründet, wo auch die Worte δι' ἐμοῦ καὶ Σιλουανοῦ καὶ Τιμοθέου keine Schwierigkeiten machen; denn seine Kinder konnte Paulus 6 13; 12 14 trotzdem die Korinther nennen. Wie man vollends den Übergang von V. 23 zu 24 hat unverständlich finden können, ist mir selbst unverständlich; und auch 2 1 schließt sich daran ganz glatt an[2]).

Eine wirkliche Schwierigkeit bietet erst V. 12 dar, sofern diese Notiz über Troas und Titus in der Tat überraschen könnte. Aber nachdem Paulus erklärt hatte, warum er nicht mehr nach Korinth gekommen sei, mußte er doch jetzt erzählen, wie es ihm da erging, wohin er sich, anstatt nach Korinth, von Asien aus begab — zumal sich auch darin seine Fürsorge um die Gemeinde zeigte. Daß es dann V. 14 weitergeht: τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ κτλ. erklärt sich nach 7 6 dadurch, daß in Macedonien nun wirklich Titus und zwar mit günstigen Nachrichten zu Paulus stieß; es liegt also auch kein Grund vor, 2 14 ff. auszuscheiden[3]). Und ebensowenig bietet der Schluß des Kapitels irgendwelchen Anstoß.

In Kap. 3 lassen sich die Worte ἐγγεγραμμένη ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν V. 2 (denn so ist zu lesen) nur so erklären, daß sich Paulus bewußt ist, durch die Korinther an alle Menschen empfohlen zu werden — ein Gedanke, auf den es aber doch eigentlich im Zusammenhang gar nicht ankommt. Und noch wahrscheinlicher ist das καρδίαις V. 3, das die besten Handschriften bieten, ursprünglich eine Randglosse. Wie sich dagegen V. 6 ff. anschließt, wurde schon oben[4]) erklärt; auch V. 15, der ja entbehrlich wäre,

---

[1]) Auch gegen ebenda 232. 244 f.

[2]) Gegen J. Weisz, theol. Lit. Ztg. 1894 515.

[3]) Gegen Halmel, Der Vierkapitelbrief im zweiten Korintherbrief des Apostels Paulus 1894, J. Weisz, theol. Lit. Ztg. 1894 514 f. Über den Sinn von θριαμβεύειν vgl. Schmiedel, Handkommentar II, 1 224.

[4]) vgl. S. 61.

ist doch deshalb nicht zu streichen. Und noch weniger gilt das von V. 17, an dem auch im einzelnen nicht zu ändern sein wird[1]).

Die gegen einzelne Stellen des vierten Kapitels vorgebrachten Bedenken bedürfen wohl überhaupt nicht erst der Widerlegung. Aber auch 5 13 fällt nur auf, wenn man nicht berücksichtigt, worauf doch das Vorangehende hinführt, daß nämlich die Gegner des Paulus sich ihrer Ekstasen wie eines äußerlichen Vorzugs gerühmt haben werden[2]). Und ebenso erklärt sich aus 11 18: ἐπεὶ πολλοὶ καυχῶνται κατὰ τὴν σάρκα das ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα 5 16, wie diese polemische Spitze für das Folgende schon oben[3]) nachgewiesen wurde.

Unerklärlich bleibt dagegen, wie 6 14 nach dem einschmeichelnden Werben um die Liebe der Korinther auf einmal fortgefahren werden kann: μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις κτλ., zumal es dann 7 2 wieder weitergeht: χωρήσατε ἡμᾶς· οὐδένα ἠδικήσαμεν κτλ. Man kann auch nicht sagen, das πρὸς κατάκρισιν οὐ λέγω V. 3 setze 6 14—7 1 voraus; denn ebensogut schließt es sich doch an 7 2 an, während das dann folgende προείρηκα auf 6 11 ff. zurückgehen kann, auch wenn 6 14—7 1 nicht dazwischenstand. Gleichwohl wird der Abschnitt nun nicht spätern Ursprungs sein; denn wie wäre man darauf gekommen, hier eine solche Einschaltung zu machen? Aber auch eine „wertgehaltene Reliquie“ wäre einem Paulusbriefe kaum beigegeben worden; das erklärt sich vielmehr nur, wenn die Verse wirklich vom Apostel herstammen. Und in der Tat sind weder die ἅπαξ λεγόμενα noch die Häufung und Einführung der Zitate ein genügender Gegengrund; auch von einer Befleckung des Fleisches

---

[1]) Auch gegen Schläger, theol. Tijdschr. 1899 48.

[2]) Nur diese Erklärung scheint mir dem Zusammenhang gerecht zu werden; daß man Paulus seine Ekstasen vorgeworfen hätte, ist auch an sich unwahrscheinlich.

[3]) vgl. S. 61; gegen Völter, Ein Votum zur Frage nach der Echtheit, Integrität und Komposition der vier paulinischen Hauptbriefe, theol. Tijdschr. 1889 301, Zwei Briefe an die Philipper, ebenda 1892 139 f.

konnte Paulus so gut reden, wie 4 11 von einer Offenbarung des Lebens Jesu in demselben. Ferner wird 6 14 ff. nicht der Verkehr mit Heiden verboten, — das wäre allerdings bedenklich — sondern nur die Teilnahme an ihren Sünden — dies aber allerdings in einer Form, die auch jene Deutung wenigstens nicht als von vornherein ausgeschlossen erscheinen ließ. Und da wir nun bereits sahen, daß die Korinther den vorkanonischen Brief so verstanden haben, werden wir aus ihm auch diese Verse ableiten dürfen[1]).

In Kap. 7 vermag ich weder vor V. 4 noch V. 5 eine Fuge zu entdecken, obwohl letzterer gewiß auf 2 13 zurückweist[2]). Und ebensowenig ist in Kap. 8 V. 9 zu streichen, oder im nächsten τὸ ποιῆσαι und τὸ θέλειν zu vertauschen. Wohl aber macht in Kap. 9 zunächst die Verbindung mit dem Vorhergehenden Schwierigkeiten; denn wie kann Paulus, nachdem er ein Kapitel hindurch von der Kollekte geredet, fortfahren: περὶ μὲν γὰρ τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους περισσόν μοί ἐστιν τὸ γράφειν ὑμῖν? Aber tatsächlich spricht er doch auch im folgenden von ihr, kann also hier nur an einzelne Vorschriften darüber denken. Und so verträgt sich der Vers auch mit 8 24, wo nur im allgemeinen von Liebeserweisen die Rede war, ohne daß man nötig hätte, das γάρ über V. 1 f. weg zu V. 3 zu ziehen. Oder widerspricht die Art, wie hier die Sendung der Brüder motiviert wird, etwa der Angabe 8 18 ff.? Ich kann auch das nicht finden, und wenn man allerdings dort an Macedonier denken möchte, so würde man eben durch 9 4, wo die Macedonier von den Brüdern unterschieden werden, eines Bessern belehrt werden. Daß die Korinther nämlich von ihnen

[1]) vgl. meine Einheitlichkeit 19 f. 58 f., Lisco, Die Entstehung des zweiten Korintherbriefes 1896 14 ff., McGiffert, a history of Christianity in the apostolic age 323, 1, Moffatt, The historical new testament 628 f., Haupt, Deutsch-evang. Blätter 1903 187, 1, auch gegen van Manen, Paulus III 221 f., Jülicher, Einleitung 74 f., Rohr, bibl. Stud. IV, 4 101, Zahn, Einleitung I 249 f., Albrecht, Paulus 265; sowie andrerseits Wernle, Die Anfänge unserer Religion 125.

[2]) Gegen J. Weisz, theol. Lit. Ztg. 1894 514, Lisco, Die Entstehung des zweiten Korintherbriefes 64 ff.

ἀπαρασκεύαστοι gefunden werden könnten, ist doch jedenfalls nach V. 2 (Ἀχαία παρεσκεύασται ἀπὸ πέρυσι) zu verstehen, widerspricht also nicht dem Urteil 8 10: οὐ μόνον τὸ ποιῆσαι ἀλλὰ καὶ τὸ θέλειν προενήρξασθε ἀπὸ πέρυσι. Paulus konnte sich also auch 9 2 vor den Macedoniern der Korinther rühmen und doch 8 1 ff. diesen jene als Vorbild vorhalten; ja eben jenes ὑπὲρ ὑμῶν καυχῶμαι Μακεδόσιν, das man doch nicht als ein schriftliches verstehen kann, weist darauf hin, daß Paulus wie zur Zeit der vorhergehenden Kapitel in Macedonien ist und also — da an einen frühern Besuch daselbst kaum zu denken sein dürfte — unser Kapitel auch im Zusammenhang mit jenen geschrieben hat[1]).

Wohl aber steht nun der Anfang von Kap. 10: αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς κτλ., wie man ihn auch erklären mag, in keinem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und das ganze Folgende — trotz des durch den ganzen Brief hindurchgehenden, aber auch sonst vorkommenden anakoluthischen Gebrauchs des Partizips[2]) — im Widerspruch mit dem Anfang. Denn hier ist Paulus, wenngleich er sich, wie gezeigt, noch immer gegen manche Bedenken verteidigen muß, doch im allgemeinen mit der Gemeinde einig[3]); dort dagegen bekämpft er nicht nur, wie auch hier, einzelne Gegner, sondern eben vielmehr die Gemeinde. Er will jeden Ungehorsam strafen, wenn ihr Gehorsam vollzogen sein wird (10 6; vgl. auch V. 15. 13 5); aber er fürchtet, wie die Schlange Eva verführte, so könnte auch die Gemeinde, die er Christo verlobt, von ihm abgebracht werden (11 2 f.); läßt sie es sich doch bereits ruhig gefallen, wenn sie seine Gegner knechten und aussaugen (V. 20).

[1]) vgl. Rohr, bibl. Stud. IV, 4 102 f., auch gegen Lisco, Die Entstehung des zweiten Korintherbriefes 66 ff., sowie meine Anzeige, theol. Lit. Ztg. 1897 560 f.

[2]) vgl. Blasz, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch 1896 278 f. Auch daß Paulus hier, wie früher, auf gegnerische Vorwürfe eingeht, aber nun eben nicht „im Vorbeigehen", kann nicht die Zusammengehörigkeit beweisen; gegen Haupt, Deutsch-evang. Blätter 1903 164 f.

[3]) vgl. besonders 1 11. 14. 2 3. 7 7. 11. 13. 15. 8 7.

Auch daß sich Paulus Kap. 11 f., wenngleich ἐν ἀφροσύνῃ rühmt, paßt nicht recht zu 3 1: ἀρχόμεθα πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνειν; und 5 12: οὐ πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνομεν, und wenn er 10 16 hofft, über Korinth hinaus, d. h. doch in Italien, das Evangelium verkündigen zu können, so scheint das nicht, wie der Anfang des Briefs, in Macedonien geschrieben zu sein. Namentlich aber zeigt die Stelle 12 16 ff., daß diese Kapitel auch nicht erst nachträglich angefügt[1]), sondern zu ganz andrer Zeit als das Vorhergehende geschrieben sind; denn während jener Verdacht der Unterschlagung auf ihm lastete, konnte doch Paulus unmöglich, so wie er es in Kap. 8 f. tut, um Beiträge zu seiner Kollekte bitten[2]). Ja hier erkennen wir nun zugleich, daß Kap. 10—13 (um zunächst so abzugrenzen) vor 1—9 geschrieben ist; denn 12 18 ist von Titus und einem Bruder, der nach Korinth geschickt worden sei, die Rede, 8 18 ff. aber von zwei[3]), und daß darauf die Entsendung jener erst gefolgt sei, ist doch wenig wahrscheinlich. Überhaupt müßten wir ja, wenn Kap. 10—13 später wäre, annehmen, daß das zur Zeit von 1—9 wiederhergestellte gute Verhältnis zwischen Paulus und den Korinthern später nochmals und aus den gleichen Ursachen in die Brüche gegangen sei, und wer

---

[1]) Umgekehrt meint Robertson, Dict. of the Bible I 496: possibly, St. Paul may have sent Timothy away and begun to write, either by his own hand or by a confidential amanuensis, words that had been maturing in his mind in the period of suspense before the arrival of Titus, and which not even the good news brought by Titus could persuade him to leave unwritten — aber auch das ist alles gleich unmöglich.

[2]) Auch gegen Zahn, Einleitung I 242: Die beiläufige Verneinung in 7 2b ist gleichwertig mit der ausdrücklichen Erörterung in 12 13—18; im allg. vgl. Krenkel, Beiträge 308 ff., Schmiedel, Handkommentar II, 1 74 ff., Drescher, Stud. u. Krit. 1897 58 ff., McGiffert, A history of Christianity in the apostolic age 311 ff., Moffatt, The historical new testament 174 ff.

[3]) vgl. Schmiedel, Handkommentar II, 1 84; auch gegen Krenkel, Beiträge 351 f., Jülicher, Einleitung 77 1, Drescher, Stud. u. Krit. 1897 67.

wird das ohne zwingende Beweise glaubwürdig finden?[1]) Wissen wir doch außerdem, daß Paulus in jener Konfliktszeit einen Brief nach Korinth geschrieben hat, der uns, so gut wie der vorkanonische, zum Teil noch erhalten sein könnte. Freilich, von dem λελυπηκώς oder ἀδικήσας, um dessentwillen Paulus zwar 7 12 nicht geschrieben haben will, von dem aber doch in dem Brief die Rede gewesen sein muß, verlautet hier kein Wort. Indes das wäre doch nur auffällig, wenn Kap. 10—13 einen vollständigen Brief darstellte — das ist aber wegen des Anfangs nicht der Fall — und wenn sich das Unrecht direkt gegen Paulus selbst gerichtet hätte — das ist aber wegen der Ausdrucksweise in 7 12 unwahrscheinlich[2]). Auch ließe sich ja kaum ein Vorwurf denken, der über die hier zurückgewiesenen noch hinausginge; denn daß man Paulus ἀκαθαρσία nachgesagt oder seine Christophanie als Blendwerk des Satans ausgelegt hätte, ist doch sowohl an sich als angesichts des ganzen zweiten Korintherbriefs zu unwahrscheinlich. Worin das Unrecht, das immerhin auch Paulus bekümmern konnte, sonst bestand und wen es zunächst betraf, können wir freilich noch weniger sagen — die Korinther wußten es[3]) —; jedenfalls aber paßt der ganze Ton dieser vier Kapitel zu der Beschreibung des Zwischenbriefs, die wir 2 4 lasen. Oder mußte sich Paulus, wenn der gesamte Erfolg seiner

---

[1]) gegen Krenkel, Beiträge 349 ff., Drescher, Stud. u. Krit. 1897 73 ff.

[2]) Damit erledigt sich die Theorie von König, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1897 512 ff., der ἀδικήσας sei nur ein von der Gemeinde vorgeschobener Sündenbock.

[3]) Daß der ἀδικήσας, wie Haupt, Deutsch-evangelische Blätter 1903 78 ff. meint, doch der Blutschänder von I. 5 gewesen sei, ist ganz unwahrscheinlich; denn entweder war er, wenn auch nicht, wie dort erwartet, bestraft worden: dann konnte Paulus nicht mehr so wie 7 12 schreiben; oder, er war es nicht, so mußte es der Apostel 2 6 ff. verlangen. Auch der ἀδικηθείς kann nicht wohl Timotheus gewesen sein, wie Beyschlag (Über die Christuspartei in Korinth, Stud. u. Krit. 1865 254, Zur Streitfrage über die Paulusgegner, ebenda 1871 670) meinte; denn er spielt in dem spätern Verkehr des Apostels mit der korinthischen Gemeinde überhaupt keine Rolle mehr.

Arbeit in Korinth auf dem Spiele stand (und außerdem, wie wir aus 1 8 entnehmen dürfen, damals schon in Asien sein Leben bedroht war) nicht wirklich in Bedrängnis und Herzensangst befinden und daher unter viel Tränen schreiben?[1]) Auch der Vorwurf: αἱ ἐπιστολαὶ μὲν βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί 10 10 konnte Paulus gewiß schon auf Grund des vorkanonischen und ersten Briefs gemacht werden, wie umgekehrt mehrere Stellen der ersten neun Kapitel des zweiten erst recht verständlich werden, wenn ihnen Kap. 10—13 voranging, nämlich 1 24 durch 10 4 ff., 3 1; 5 12 durch 11 1 ff., 8 18 ff. durch 12 16 ff. Auch 1 23: φειδόμενος ὑμῶν οὐκέτι ἦλθον εἰς Κόρινθον paßt zu 13 2: ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν, οὐ φείσομαι und 2 3: ἔγραψα τοῦτο αὐτὸ ἵνα μὴ ἐλθὼν λύπην σχῶ zu 13 10: διὰ τοῦτο ταῦτα ἀπὼν γράφω, ἵνα παρὼν μὴ ἀποτόμως χρήσωμαι[2]). Und sollte es endlich noch eines besondern Beweises bedürfen, daß der zweite Korintherbrief in seiner gegenwärtigen Form nicht von Anfang an im kirchlichen Gebrauch war, so sei an den ersten Clemensbrief erinnert, der zwar den ersten, aber augenscheinlich nicht den zweiten Korintherbrief kennt[3]); daß dann bei Sammlung der Briefe das Fragment des Zwischenbriefs an den Schluß des in Wahrheit vierten trat, hat ja sowohl in der hebräischen als römischen Literatur — man denke z. B. an das Buch Jesaja oder mehrere Schriften des Lucrez[4]) — sein Analogon.

Doch wir haben bisher immer vorausgesetzt, daß Kap. 10—13 einheitlich sei, und müssen also wenigstens nach-

---

[1]) Auch gegen Krenkel, Beiträge 269 f.

[2]) vgl. bes. Kennedy, The second and third epistles of St. Paul to the Corinthians 87 ff. Daß auch 12 7 ff. sich erst dadurch erkläre, daß Paulus bei seinem letzten Besuch in Korinth einen epileptischen Anfall gehabt und deshalb sein Ziel nicht habe erreichen können, möchte ich dagegen König (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1897 521 ff. 531 ff.) nicht zugeben.

[3]) vgl. bes. Kennedy, The second and third epistles of St. Paul to the Corinthians 142 ff.

[4]) vgl. Blasz bei Müller, Handbuch der klass. Altertumswissenschaft I 262.

träglich die dagegen vorgebrachten Bedenken prüfen. Zwar bei Kap. 10 ist das kaum nötig; denn hier sind nur die vier Worte: οὐ cυνιοῦcιν oder cυνιᾶcιν oder cυνίcαcιν· ἡμεῖc δέ V. 12 f., sofern man vielmehr eine Aussage über Paulus und, wenn über seine Gegner, eine andre erwartet, unpassend und also spätern Ursprungs.

In Kap. 11 macht der Anschluß von V. 5 Schwierigkeiten; aber in dem Vorhergehenden lag doch zugleich: wenn andre (man beachte das μέν), warum ertragt ihr dann nicht auch mich? Und ebensowenig ist hinter V. 6, der auch selbst keinen Anstoß bietet, eine Lücke zu entdecken, während dagegen V. 32 f., wenn anders V. 30 f. doch am natürlichsten auf das Vorhergehende zu beziehen ist, allerdings auffällt. Trotzdem wird man in den Versen keine Interpolation, auch nicht aus einem andern Brief des Paulus, sehen dürfen; denn wie wäre ein spätrer dazu gekommen, sie hier einzuschalten, ja überhaupt die Flucht des Paulus aus Damaskus, die ja auch act. 9 23 f. erwähnt wird, doch so anders als dort aufzufassen? Freilich warum der Ethnarch des Königs Aretas Paulus nachgestellt hat, können wir auch nicht sagen, mag man in ihm nun einen Statthalter desselben[1]) oder, (wozu der sonstige Sprachgebrauch und die Ausdrucksweise hier und Gal. 1 17, wo Damaskus als Stadt der Damascener bezeichnet und von Arabien[2]) unterschieden wird, besser passen würde) eine Art Generalkonsul[3]) sehen. Daß dagegen Paulus diesen Zug noch besonders anführt, hat den Grund, daß sich darin am deutlichsten seine Schwachheit zeigte: bei einem Haar

---

[1]) So gewöhnlich, auch Schürer, Geschichte des jüd. Volkes [3] I, 1901 737. II 82.

[2]) Zur Lesart vgl. oben S. 44.

[3]) vgl. Stosch, St. Paulus 1894 53, O. Holtzmann, Neutestamentl. Zeitgeschichte 1895 97, Lisco, Judaismus triumphatus 241, Bacon, a criticism of the new chronology of Paul, Exp. 1899, V, 10 354 f. 429, Zahn, Einleitung II 632. Wenn ders., Zur Lebensgeschichte des Apostels Paulus, Neue kirchl. Zeitschr. 1904 36 f. an einen im Gebiet des Aretas wohnenden oder vielmehr umherschweifenden Nomadenhäuptling denkt, so konnte das kaum so ausgedrückt werden.

wäre er seinem Gegner in die Hände gefallen, nur durch ein Türchen in der Mauer konnte er noch in einem Korbe hinabgelassen werden![1])

Dann aber braucht man, trotz seiner unsichern Überlieferung, auch 12 1ab nicht zu streichen; ja wenn 11 30 f. sich auf den σκόλοψ τῇ καρκί 12 7 bezöge, so müßte alles Dazwischenstehende fallen. So aber ist nicht einmal V. 3 f. anstößig, geschweige denn ganz oder zum Teil V. 12. Auch V. 11—19 ist nicht etwa auszuscheiden oder gar mit 6 14—7 1 zu vertauschen[2]), und wenn 12 21 allerdings die plötzliche Erwähnung von Sündern gegen das sechste Gebot überrascht, so zeigt doch wohl gerade die Unterscheidung von οἱ προημαρτηκότες und οἱ λοιποὶ πάντες 13 2, daß vorher von solchen die Rede gewesen sein kann. Denn das ist doch wenig wahrscheinlich, daß Paulus die vor und nach seiner letzten Anwesenheit zum Judaismus abgefallenen gemeint hätte; und wie wäre wieder ein Interpolator darauf gekommen, jene Worte in 12 21 einzuschalten? Dann müßte man schon annehmen, daß die ganzen beiden Verse nicht hierhergehörten, sondern etwa, zumal auch in ihnen selbst nur von einem nochmaligen, nicht einem dritten Besuch des Paulus die Rede ist, aus dem vorkanonischen Korintherbrief stammten; aber nötig ist das nicht[3]).

Nur die letzten drei Verse des ganzen Briefs passen, obwohl das καταρτίζεσθε 13 11 das κατάρτισιν V. 9 wiederaufnehmen könnte[4]) und Paulus ja auch Gal. 6 16. 18 zum Schluß versöhnlichere Töne anschlägt, doch im ganzen nur wenig zu dem Vorangehenden und könnten daher vielmehr mit Kap. 1—9 zusammengehören. Sie wären dann erst

---

[1]) Auch gegen J. Weisz, Theol. Stud. für B. Weisz 187, 1, Moffatt, The historical new testament 629 f., Haupt, Deutsch-evang. Blätter 1903 171, 1.

[2]) vgl. meine Anzeige theol. Lit. Ztg. 1897 557, König, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1897 497 ff. gegen Lisco, Die Entstehung des zweiten Korintherbriefes 3 ff., Judaismus triumphatus 300 ff.

[3]) Auch gegen König, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1897 549 f.

[4]) vgl. freilich Krenkel, Beiträge 359.

hierher gekommen, als 10 1—13 10 an das Vorangehende angefügt worden war[1]).

Fassen wir also zum Schluß nochmals kurz zusammen, so sind aus den zwei Korintherbriefen vier geworden: ein vorkanonischer, der uns in II. 6 14—7 1 zum Teil erhalten ist, der erste kanonische, zu dem nirgends ein Zusatz gemacht worden war, der sogenannte Zwischenbrief, aus dem II. 10 1—13 10 herstammt, und der letzte Korintherbrief, II. 1—6 13; 7 2—9 15; 13 11—13 umfassend. Daß Paulus auch Titus, der ja jedenfalls nach 12 17 f. vor dem Zwischenbrief noch einmal in Korinth war, einen Empfehlungsbrief mitgegeben oder später nochmals an die Gemeinde geschrieben hat, bleibt möglich; erhalten ist uns aber nichts davon.

Kommen wir endlich zum Römerbrief, so ist auch hier zunächst (allerdings nur für die beiden letzten Kapitel) (1) Abhängigkeit vom ersten Korintherbrief behauptet worden. Aber beweisend dafür ist selbst das nicht, daß das einfache ἅγιοι I. Kor. 16 1 durch das ἅγιοι οἱ ἐν Ἱερουσαλήμ Röm. 15 26 erklärt werden könnte; und im übrigen handelt es sich bestenfalls nur um Parallelen[2]).

(2) Weiterhin ist die Veranlassung als unverständlich bezeichnet worden, und zwar zunächst (a) die Gründung der Gemeinde[3]).

In der Tat wird dieselbe in alter Zeit nirgends auf Paulus oder auch Petrus zurückgeführt und ebensowenig haben wir über eine römische Wirksamkeit des Titus oder Barnabas irgend welche oder wenigstens eine glaubwürdige Nachricht. Auch die Berufung auf act. 2 10 wird sich später aus verschiedenen Gründen als unmöglich erweisen; dagegen kann die bekannte Notiz des Suetonius in der

---

[1]) vgl. auch Lisco, Die Entstehung des zweiten Korintherbriefes 69. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 1, 1901 19 meint, ursprünglich hätten hier auch persönliche Notizen gestanden. Das übrige gegen die in meiner Einheitlichkeit genannten, sowie zum Teil diese selbst und van Manen, Paulus III 208 ff.

[2]) Gegen Steck, Der Galaterbrief 157 f.

[3]) vgl. van Manen, Paulus II 20 f.

vita Claudii Kap. 25: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit allerdings nur darauf bezogen werden, daß damals in der römischen Judenschaft, die vielleicht schon im Jahre 139 v. Chr. entstand[1]) und jedenfalls namentlich mit Palästina in regem Verkehr war, die Messianität Jesu eifrig diskutiert wurde. Aber daß die römische Christengemeinde auch später — und daran müßte man ja bei unserm Brief jedenfalls denken — aus ehemaligen Juden bestanden hätte, läßt sich daraus so wenig folgern, wie aus dem wieder erst auf seine Glaubwürdigkeit zu untersuchenden Bericht act. 28 15 ff., dem allerdings wohl nach Rom adressierten, aber, wie wir schon sahen, erst 80—90 geschriebenen Hebräer-, dem sogenannten ersten Clemensbrief und vollends den Katakombeninschriften das Gegenteil. Will man die Nationalität der Leser unsres Briefes feststellen, die ebenfalls (b) als unklar bezeichnet worden ist[2]), so muß man sich vielmehr an ihn selbst halten. Und zwar beginnen wir auch hier mit denjenigen Stellen, in denen direkte oder indirekte Beweise für das Judenchristentum der römischen Gemeinde gefunden worden sind[3]).

α) Während jeder 1 18 ff. zunächst auf Heiden beziehen wird, nimmt das zweite Kapitel von vornherein auf Juden Rücksicht. Aber daß dieselben V. 1 ff. 17 ff. angeredet werden, beweist noch nicht, daß die Gemeinde ganz oder zum Teil aus ihnen besteht, und noch weniger, daß sich Paulus 3 5 und 9 mit ihnen zusammenfaßt.

β) Entscheidend wäre allerdings 4 1, wenn hier κατὰ σάρκα mit τὸν προπάτορα ἡμῶν verbunden werden könnte. Aber nach dem Vorangehenden und Folgenden muß es vielmehr zu εὑρηκέναι gezogen werden, und wenn auch dann noch Abraham ‚unser Vater' heißt, so beweist das für judenchristliche Leser so wenig, wie etwa — von andern Stellen

---

[1]) vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I 253. III 28 f.

[2]) vgl. van Manen, Paulus II 23 ff.

[3]) vgl. besonders Zahn, Einleitung I 299 ff., Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 1 124 ff.

abgesehen — I. Kor. 10 1. Ja Röm. 4 11. 16 wird ausdrücklich gesagt, daß Abraham auch der Vater der Heidenchristen sei[1]).

γ) Noch weniger deutet 6 16 f., wo ἁμαρτίας und ὑπακοῆς nicht attributiv gefaßt werden kann, auf ehemalige Juden hin[2]), ja 7 1: γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ, wo allerdings vom jüdischen Gesetz die Rede ist, würde, auf Judenchristen bezogen, eine Selbstverständlichkeit werden[3]). Denn wenn dann V. 4, 6 und 8 2 Heidenchristen als vom Gesetz befreit bezeichnet werden, so haben wir doch schon früher[4]) gesehen, daß sie dessen nach jüdischer Anschauung allerdings bedurften. Auch das οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον V. 15 paßt mindestens ebensogut wie auf Juden-, auf Heidenchristen.

Aber es werden für jene Anschauung auch noch mehrere indirekte Argumente angeführt, so zunächst (α) dies, daß nur Judenchristen gegenüber die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben so breit hätte entwickelt zu werden brauchen. Und allerdings werden 2 16; 3 8. 31; 4 1 ff.; 6 1. 15; 7 7 sogar bestimmte Einwendungen von jener Seite vorausgesetzt; aber daß sie von den Lesern selbst vertreten worden seien, ist nicht gesagt, die jüdische Nationalität derselben also auch nicht ohne weitres zu behaupten.

β) Oder brauchte nur einer solchen Gemeinde gegenüber so, wie es 9 1 ff. geschieht, jeder Gedanke an eine Feindschaft des Apostels gegen sein Volk abgewehrt und überhaupt die Frage nach dem Grund der Verwerfung desselben so ausführlich behandelt zu werden? Ich kann auch das nicht zugeben, zumal von den Judenchristen hier immer in der dritten Person die Rede ist und in keiner Weise angedeutet wird, sie sollten sich durch den Trotz und das

---

[1]) Auch gegen Feine, Der Römerbrief 1903 59 f.

[2]) vgl. Spitta, Zur Geschichte III, 1 143, Feine, Der Römerbrief 63.

[3]) vgl. I. Cl. 53 1, sowie Feine, Der Römerbrief 60 ff.

[4]) vgl. oben S. 42.

Unglück der Mehrheit ihrer Volksgenossen nicht irre machen lassen[1]).

γ) Und noch weniger führen endlich die letzten Kapitel auf solche Leser, nicht einmal die Ermahnung zur Friedfertigkeit gegen jedermann und zum Gehorsam gegen die Obrigkeit. Denn wenn auch dazu das Judenedikt des Claudius und andere frühere Maßregeln der Kaiser Anlaß gegeben haben mögen, so paßte doch dergleichen — das beweisen der allerdings von unserm Brief abhängige erste Petrus- und erste Clemensbrief — auch für Heidenchristen. Ebenso konnte Paulus auch ihnen gegenüber so, wie 14 5 f. geschieht, die Beobachtung gewisser Tage und Enthaltung von bestimmten Speisen als erlaubt bezeichnen, wenn er doch zugleich den Starken das Recht ihres Standpunktes wahrte. Ja die Erörterung der Kollektenreise 15 25 ff. klingt überhaupt nicht wie ein Werben um die Sympathien der Leser, und die Bezeichnung einzelner als Volksgenossen[2]) des Paulus in Kap. 16 könnte vielmehr darauf führen, daß die meisten Heidenchristen waren.

Vor allem aber geht das nun aus mehreren andern Stellen deutlich hervor, so (α) gleich dem Anfang des Briefes. Wenn es nämlich hier 1 5 f. heißt: ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν ... ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ... ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, so kann das nicht bedeuten, die Römer gehörten zu oder wohnten unter den Völkern; denn das wäre, auch wenn ἔθνη bei Paulus so gebraucht würde, doch jedenfalls eine Binsenwahrheit[3]). Ebendeshalb aber kann man nicht

---

[1]) Was Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 1 149 ff. noch besonders dafür anführt, bedaure ich nicht einmal zu verstehen.

[2]) vgl. zu dieser Erklärung Zahn, Einleitung I 296.

[3]) Wenn Zahn, Einleitung I 252 f., dagegen bemerkt: Paulus sagt ihnen eben nicht, daß sie zu πάντα τὰ ἔθνη gehören, sondern daß sie auf demselben Gebiet, welches das Arbeitsfeld sämtlicher Apostel ist, Berufene Jesu Christi, eine durch das Evangelium bereits gesammelte Gemeinde sind. Darum hat Paulus und haben die Apostel überhaupt, deren wesentlicher Beruf die Missionspredigt ist, kein unmittelbares, mit ihrem Beruf als Missionare gegebenes Verhältnis

erklären, sie wohnten unter den Heiden, sondern nur: sie gehören zu ihnen. Darf man doch auch V. 13 nicht anders übersetzen als: wie auch unter den andern Heiden. Denn nur von ihnen ist im folgenden Vers die Rede, und zu ihnen werden die Leser wieder V. 15 gezählt[1]).

β) Ausdrücklich werden sie dann 11 13 als Heidenchristen bezeichnet. Denn wenn man auch zunächst nur an einen Teil der Gemeinde denken könnte, so sahen wir doch bereits, daß von den Judenchristen vorher in der dritten Person die Rede war; also werden die Heidenchristen mindestens die Majorität bilden.

γ) Und ebendarauf weist endlich die Stelle 15 15 f. hin; denn wenn damit gemeint wäre, Paulus habe den Römern nur geschrieben, um dann bei ihnen andern zu predigen — so hätte das deutlicher gesagt werden müssen. Stellt er doch auch weiterhin der Predigt im Orient einfach den Besuch bei den Römern gegenüber, aber nicht eine bei dieser Gelegenheit auszuübende Missionstätigkeit. Ja man könnte sogar nach alledem die Gemeinde für eine schlechthin heidenchristliche halten, wenn nicht wieder drei Stellen auf eine judenchristliche Minorität hinwiesen.

α) Die erste ist Kap. 14 f., wo die Enthaltung vom Fleischgenuß und Beobachtung bestimmter Fasttage (denn an sie wird zu denken sein), mochte solcher Vegetarianismus auch vereinzelt im Heidentum vorkommen, doch auf das Judentum zurückgehen wird[2]). Und könnten es immerhin von diesem auch Heidenchristen übernommen haben, so

zu den römischen Christen. Aber gleichgiltig sind die bereits Bekehrten darum den Aposteln keineswegs usw. (vgl. auch 262) — so hätte das alles doch wohl etwas deutlicher gesagt werden müssen. Und bleibt nicht auch dann das ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς eine triviale Wahrheit? Vgl. auch Dick, Der schriftstellerische Plural 151 ff., Spitta, Zur Geschichte III, 1 121 ff., Feine, Der Römerbrief 3 f. 6 ff.

[1]) Wenn Zahn, Einleitung I 253 f. 262 ff. aus dem οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν V. 13 schließt, hier handle es sich um einen zweiten Zweck seines Kommens nach Rom, so konnte doch diese „unbekehrte Bevölkerung“ nicht ebenso wie die Gemeinde mit ‚ihr‘ angeredet werden.

[2]) vgl. Feine, Der Römerbrief 47 ff.

wird das doch durch die beiden andern Stellen ausgeschlossen.

β) Wenn es nämlich 15 7 ff. heißt: προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς[1] . . . λέγω γὰρ Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ . . . τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν, so könnte ja zwar Christus nur im allgemeinen als Vorbild hingestellt werden; aber näher liegt es doch, bei den Starken und Schwachen, um die es sich handelt, an Heiden- und Judenchristen zu denken.

γ) Und ausdrücklich werden, wie wir schon sahen, 16 7 und 11 mehrere römische Christen als Volksgenossen des Paulus bezeichnet, wodurch übrigens zugleich ausgeschlossen wird, sie nur als ehemalige Proselyten zu denken. Die römische Gemeinde hat vielmehr zur Zeit unsres Briefes zum Teil allerdings aus Juden-, ihrer Majorität nach aber aus Heidenchristen bestanden. Und damit erweist sich zugleich eine Bestimmung des Zwecks unsres Briefs als unhaltbar, den man an dritter Stelle als unerfindlich bezeichnet hat[2]).

c) Eine konziliatorische Tendenz hätte er allerdings nur haben können, wenn die beiden Nationalitäten sich einigermaßen die Wage hielten. So aber ist von einem Lehrgegensatz zwischen ihnen nur in Kap. 14 f. die Rede, während im übrigen die ganze Gemeinde ein und derselben Meinung zu sein scheint.

Und zwar ist das wieder im wesentlichen die des Apostels: er dankt Gott 1 8 für sie alle, daß ihr Glaube in der ganzen Welt verkündigt wird; er will sie V. 11 stärken und stellt V. 12 ihren Glauben mit dem seinigen zusammen und dankt auch 6 17 noch einmal dafür, daß sie dieser Lehre gehorsam geworden sind[3]). Wenn also an den schon früher angeführten Stellen Einwendungen gegen seine Lehre

---

[1]) Zur Lesart vgl. unten.

[2]) vgl. VAN MANEN, Paulus II 20 ff.

[3]) vgl. auch 15 14. 24. 16 19.

berücksichtigt werden, so können dieselben doch nicht von der Gemeinde erhoben worden sein; aber auch von Judaisten, die in sie eingedrungen wären, ist nirgends die Rede[1]); denn die Warnung am Schluß 16 17 f. bezieht sich wohl nicht einmal zum Teil darauf.

Man hat daher statt von einer apologetischen nur von einer prophylaktischen Absicht des Römerbriefs geredet und damit gewiß zum Teil das Richtige getroffen; aber die Ausführlichkeit, mit der jenen Mißverständnissen gewehrt und die Lehre des Paulus entwickelt wird, erklärt sich auch damit noch nicht.

Noch weniger ist freilich anzunehmen, daß der Apostel gewünscht hätte, „gleichsam den geistigen Ertrag der letzten Jahre sich selbst zum Bewußtsein zu bringen und in schriftstellerischer Darstellung zu fixieren“[2]). Denn zugegeben auch, daß er ein solches Bedürfnis empfunden hätte, warum sollte er dann einen Brief, und zwar gerade an die römische Gemeinde geschrieben haben?

Daß er sich in ihr einen Stützpunkt für seine spanische Mission habe schaffen wollen, ist auch nicht angedeutet und überhaupt unwahrscheinlich; denn warum schrieb er dann nicht ebenfalls zur Zeit von act. 18 — was uns doch wohl überliefert sein würde — nach Ephesus?

So bleibt nur übrig anzunehmen, daß die besondre Bedeutung der Gemeinde der Welthauptstadt ihm den Gedanken nahelegte, ihr schon vor seinem Besuche und so

---

[1]) vgl. Pfleiderer, Das Urchristentum I 153 f.: Hätte Paulus den Einfluß fanatischer Judaisten auf die römische Gemeinde zu fürchten gehabt, so würde er sicher nicht so geflissentlich, wie er es im Römerbrief durchgehends tut, die unverbrüchlichen Rechte des Verheißungsvolks und die Bestimmung des Heils „für den Juden zuerst“ (1 16. 3 2. 9 f. 11 1. 18. 24. 29. 15 8) betont haben, was ja nur Wasser auf die Mühle der zu bekämpfenden judaistischen Agitatoren hätte sein können. Ebenso unbegreiflich wäre unter jener Voraussetzung die milde Beurteilung der jüdischen Gewissensbedenken in der Frage der Feiertage und Speisen, die so auffallend von der schroffen Verurteilung derselben im Galaterbrief sich unterscheidet usw.

[2]) vgl B. Weisz, Einleitung in das Neue Testament 222 f.

ausführlich zu schreiben[1]). Denn daß Paulus dafür Verständnis hatte, beweist ja, wie schon oben angedeutet, seine ganze Missionstätigkeit; außerdem weist auf diese Stellung der römischen Gemeinde wohl auch in unserm Briefe selbst der Gruß aller andern Gemeinden 16 16 hin. Ist mithin aber auch für seine Abfassung ein unmittelbarer Zweck ersichtlich, so haben wir hier so wenig wie bisher Ursache, an seiner Echtheit zu zweifeln.

3. Oder finden sich in dem Briefe einzelne Stellen, die auf eine spätre Zeit hindeuteten?[2]) Man hat als solche etwa 1 8 angeführt: ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ; aber diese wenngleich natürlich etwas hyperbolische Redeweise hat bei der Bedeutung Roms doch nichts Unglaubliches — geschweige denn daß das στηριχθῆναι V. 11 (vgl. 15 14 f.) auf eine spätere Zeit hindeutete. Noch weniger ist das von der Erwähnung von θλίψεις, wie wir ihnen zuerst 5 3 begegnen, oder von dem τύπος διδαχῆς 6 17 ersichtlich; daß aber in Kap. 9—11 das Evangelium als überall gepredigt und Israel doch als verworfen gilt, weist nur auf die spätere Zeit des Paulus. Und ebenso setzt Kap. 12 ff. zwar eine schon einige Zeit bestehende Gemeinde voraus; aber daß jene über die des Apostels hinaus auszudehnen sei, folgt bei seiner durchgängigen Erwartung eines baldigen Endes auch aus 13 11 noch nicht. Ich möchte vielmehr behaupten, — obwohl wir dann ja auch im ersten Petrus- und ersten Clemensbrief dieselben Anschauungen finden —, nach der neronischen Christenverfolgung habe man nicht mehr so, wie in diesem Kapitel, von der römischen Obrigkeit reden können; jedenfalls liegt in alledem und was man sonst noch angeführt hat, kein Anlaß, an der Echtheit des Römerbriefs zu zweifeln.

Aber wenngleich sie so im allgemeinen festzuhalten sein wird, so könnte der Brief doch im einzelnen mit un-

[1]) vgl. Wolff, Der Apostel Paulus 88 f.

[2]) vgl. van Manen, Paulus II 166 ff., auch Steck, Der Galaterbrief 275, Smith, address and destination of St. Paul's epistle to the Romans. Journ. of bibl. Lit. 1901 11 ff.

paulinischen oder wenigstens spätern Zusätzen versehen worden sein. Das ist denn auch in sehr verschiedener Weise behauptet worden und muß daher hier, soweit es für uns von Bedeutung ist, im einzelnen nachgeprüft werden. Von vornherein aber dürfen wir eine Ineinanderarbeitung von zwei verschiedenen Briefen oder auch die Einarbeitung eines oder mehrerer älterer Schriftstücke durch den Apostel selbst für sehr unwahrscheinlich erklären; das einzige, was wir für möglich halten werden, ist die Einschaltung kleinerer Zusätze oder die Hinzufügung eines größern Abschnitts am Schlusse.

In der Tat ist zunächst einmal in der Adresse nichts als hinzugesetzt oder aufgenommen anzusehen; wenn aber V. 7 und 15 das ἐν Ῥώμῃ in manchen Handschriften und Väterzitaten fehlt, so wird das nicht darauf hindeuten, daß Paulus selbst später eine Ausgabe seines Römerbriefs für die ganze Christenheit veranstaltet habe, sondern daß ihm irgend ein Abschreiber diese allgemeinere Bestimmung gab[1]). Und ebenso wird das Folgende ursprünglich sein; ja wenn man von V. 16b ab eine ältere Vorlage eingearbeitet sein ließ, so veranlaßte dazu wohl überhaupt nur die falsche Voraussetzung, hier würden nicht Heiden-, sondern Judenchristen angeredet. Auch das πρῶτον, das schon BGg, Marcion und Tertullian vermissen lassen, ist gewiß erst nachträglich gestrichen worden, weil es der Betonung der Gleichheit von Juden und Griechen im folgenden zu widersprechen schien; dieselbe schließt aber doch nicht aus, sondern vielmehr ein, daß die Juden besser für das Evangelium vorbereitet waren, als die Griechen[2]).

Weiterhin hat man in V. 18 den Anfang eines ältern

---

[1]) vgl. zuletzt Zahn, Einleitung I 269. 278 ff., Spitta, Zur Geschichte III, 1 179 f. (der hier zugleich seine frühern Aufstellungen über das Folgende zurücknimmt), auch gegen Smith, Journ. of bibl. Lit. 1901 4 ff., Harnack, Zu Röm. 1 7, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1902 83 ff.

[2]) Auch gegen Dalmer, Die Erwählung Israels 1894 137, 1, J. Weisz, Theol. Stud. für B. Weisz 212 f. Es bedarf also auch nicht der künstlichen Erklärung von Zahn, Einleitung I 254. 264 f.

Stückes oder spätern Zusatzes gefunden und in der Tat ist ja der Zusammenhang mit V. 17 — und daran, nicht an V. 16 muß man doch denken[1]) — verschieden aufgefaßt worden. Aber wenn man neuerdings in V. 18 vielfach den Erkenntnisgrund für den Wert des in V. 17 beschriebenen Evangeliums sieht, so wäre das doch gewiß deutlicher gesagt worden[2]). Viel natürlicher ist es, zumal wenn man unter δικαιοσύνη θεοῦ, wie das an sich am nächsten liegt, an den genau entsprechenden andern Stellen zumeist paßt und endlich eben dem ὀργὴ θεοῦ V. 18 entspricht, eine Verhaltungsweise Gottes und zwar natürlich seine auf Grund des Glaubens an das Verdienst Christi rechtfertigende Gerechtigkeit versteht[3]), in dem Folgenden die Erklärung dafür zu sehen, daß es einer solchen Vermittlung bedurfte: Gottes Zorn vom Himmel offenbart sich über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen. Denn wenn V. 32 und 2 5 ff. von einer künftigen Zornoffenbarung die Rede ist, so schließt das doch nicht aus, daß eine andre, vorläufige schon jetzt stattfindet[4]); das Kapitel hängt also in sich wohl zusammen.

Wir sind aber damit auch bereits zu dem zweiten hinübergeführt worden, dessen Anfang man wieder für entlehnt erklärt hat, weil der Jude, auf den er sich doch bezieht[5]), nicht sofort genannt wird. Aber das war neben der charakteristischen Bezeichnung durch ὁ κρίνων gar nicht nötig, zumal nachdem doch in Kap. 1 vom Heiden die Rede gewesen war. Immerhin ist V. 9 f., wo beide noch

[1]) Gegen B. Weisz, Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer (bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament IV) ^{7} 1886 77.

[2]) Gegen Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II 143 f. 317 f., Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus 102 ff., Der Römerbrief 88 ff.

[3]) vgl. bes. Häring, δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus, Tübinger Osterprogramm 1896.

[4]) Gegen Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II 144 f., Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe (Kommentar über das Neue Testament VIII. IX) $^{8\text{ u. }7}$ 1902, II 131, 1.

[5]) Auch gegen J. Weisz, theol. Stud. für B. Weisz 216.

einmal zusammengestellt werden, kaum entbehrlich — geschweige denn V. 10 allein, der doch das Pendant zu V. 9 bildet. Über das πρῶτον in beiden Versen wird ebenso wie 1 16 zu urteilen sein[1]).

Eher könnte man 2 14 f. für eine spätere Zutat, sei es des Apostels selbst, sei es eines andern, halten, da V. 16 danach allerdings einigermaßen auffällt. Denn wenn man auch im Evangelium des Paulus nicht den Maßstab, nach dem Gott richten wird[2]), sondern den Zeugen dafür, daß er es tun will, sehen muß, so klappt der Vers doch etwas nach und erscheint überflüssig. Gleichwohl ist er das nicht, da man Paulus schuld geben konnte und selbst in christlichen Kreisen noch schuld gegeben hat, er lehre kein Gericht oder sollte es wenigstens nicht tun[3]). Umgekehrt sind aber auch die vorangehenden Verse nicht entbehrlich; denn einerseits werden sie in τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων vorausgesetzt, andrerseits mußte durch sie auch nach Kap. 1 erst noch begründet werden, was nur von den Juden ohne weitres verständlich war, daß nämlich οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται. Auch V. 26 f. braucht nicht ausgeschieden zu werden, stellt vielmehr die Wertlosigkeit der bloßen Beschneidung noch mehr ins Licht, als V. 25[4]).

---

[1]) vgl. auch Stevens, The Pauline theology 1892 107: as the principle 'to the Jew first, and also to the Greek' was applicable to religious privilege as showing that an economic precedence was accorded to the Jews in the historic order of salvation, so the same principle was applicable to religious responsibility, as indicating that from those to whom more had been given the more would be required.

[2]) Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus 113 ff., Der Römerbrief 93 ff. will deshalb wieder, wie die bei Holtzmann, Neutestamentliche Theologie II 24, 5 genannten V. 14 f. auf Heidenchristen beziehen, was aber durch den ganzen Zusammenhang, wie er oben dargelegt wurde, ausgeschlossen ist.

[3]) vgl. Pfleiderer, Das Urchristentum I 258, Holtzmann, Neutestamentliche Theologie II 201, Wernle, Die Anfänge unserer Religion 132 ff. Übrigens klappt auch II. Th. 1 10 das ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ etwas nach — wie im übrigen immerhin über die Echtheit dieses Briefes zu urteilen sein wird.

[4]) Gegen J. Weisz, theol. Stud. für B. Weisz 218, 1, während

Die ersten acht Verse des dritten Kapitels bilden allerdings eine Abschweifung, die aber wegen des Vorhergehenden auch Paulus selbst und von Anfang an vornehmen konnte; denn das οὐ πάντως προεχόμεθα V. 9, das wir: nicht durchaus haben wir einen Vorzug — übersetzen müssen, widerspricht nicht dem dann folgenden: προητιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι. Ebensowenig ist im einzelnen etwas auszuscheiden; wenn V. 7 allerdings V. 5 wieder aufnimmt, so hat auch schon Ezechiel 18 25. 29; 33 17. 20 die rechthaberische Art der Juden ähnlich gezeichnet. Dann könnte die Häufung der alttestamentlichen Zitate auffallen; sie erklärt sich aber wohl, da sie bei dem sonst nicht so stark von Paulus abhängigen Justin, dial. 27. 244 DE. 245 A wiederkehrt, aus einem alttestamentlichen Zitatenschatz[1]). Jedenfalls ist nur danach V. 19 verständlich, wo eben doch zunächst jene Zeugnisse der Psalmisten und Propheten rekapituliert werden, auch wenn ihnen dann noch die besondre Abzweckung gegeben wird, daß jeder Mund verstummen und die ganze Welt vor Gott straffällig erscheinen sollte. Daß die Formeln der pharisäischen Rechtfertigungslehre von Paulus nur dialektisch angenommen seien, liegt also auch darin nicht[2]).

So schließt sich also V. 21 aufs beste an, wo die zweite Hälfte wie 1 2 zu erklären ist, und ebensowenig sind in 3 25 f., wo das Auge eines Abschreibers allerdings leicht vom ersten ἔνδειξιν zum zweiten abirren konnte, die da-

---

Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus 126 f., Der Römerbrief 104 f. auch hier an Heidenchristen denkt.

[1]) vgl. Credner, Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften II, 1838 318 ff., Hatch, Essays in biblical greek 1889 203 ff., Veil, Justinus des Philosophen und Märtyrer Rechtfertigung des Christentums 1894 80, Vollmer, Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus 38 ff., zweifelhaft Wrede, Untersuchungen zum ersten Clemensbrief 1891 65, 2, Harnack, Dogmengeschichte I 165, 1.

[2]) Gegen Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II 319 f., das Ganze gegen die in meiner Einheitlichkeit 80 Genannten.

zwischen stehenden Worte zu streichen[1]). Dann aber wird hier ausdrücklich ausgesprochen, daß die göttliche Strafgerechtigkeit das Opfer Christi verlangte (so wird ἱλαστήριον schon wegen des Zusatzes ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι näher zu verstehen sein)[2]); denn das Übersehen der frühern Sünden konnte den Erweis der Gerechtigkeit Gottes nur dann nötig machen, wenn darunter eben zunächst die strafende Gerechtigkeit verstanden wird[3]).

In Kap. 4 könnte höchstens V. 15 als später angesehen werden, da er nicht zu Kap. 1 f. zu stimmen scheint oder wenigstens hier ganz für sich steht. Aber entscheidend ist auch das nicht; wir werden vielmehr gleich sehen, daß er im folgenden vorausgesetzt und also ursprünglich sein wird[4]).

Hier wäre zwar V. 3—5a, oder, wenn auch nicht 6 f., oder nur 7, so doch dessen zweite Hälfte entbehrlich; aber durchschlagend ist das wieder noch nicht. Nur das wäre möglich, daß statt ἀγαθοῦ ursprünglich ἀγαπητοῦ zu lesen war; denn jedenfalls ist der Ausdruck so oder ähnlich zu erklären. V. 9 läßt sich für sich ebensowenig entbehren, wie V. 10.

Erst recht unbegreiflich ist es, wie man V. 12 hat streichen wollen, während die vier letzten Worte allerdings störten, wenn V. 13 f. sagen wollte, die Menschen vor Mose hätten überhaupt nicht gesündigt. Aber dann wäre doch nicht nur das ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ überflüssig, sondern entstände auch ein Widerspruch gegen Kap. 1 f.; also werden die Verse vielmehr beweisen sollen, daß trotz des Grundsatzes: ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου auch jene gesündigt haben, d. h. sie setzen die letzten Worte von V. 12 voraus. Und da dieselben mit Bezug auf die Zeit

---

[1]) Gegen die in meiner Einheitlichkeit 80 f. genannten.

[2]) Auch gegen Deiszmann, Bibelstudien 126 ff., ἱλαστήριος und ἱλαστήριον, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1903 208 ff.

[3]) Gegen Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II 118. 220 f., Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II 95. 147 f. u. a.

[4]) Auch gegen Schmiedel, lit. Zentralbl. 1894 1876.

vor Mose sich nicht von selbst verstanden, ja mit 4 15 zu streiten schienen, wird diese Erklärung auch von Anfang an gegeben worden sein. Hätte doch sonst auch nicht mit 5 15 fortgefahren werden können; hat man aber auch hier den Anfang gestrichen, so gibt dazu wenigstens das Bisherige in Wahrheit keinen Anlaß[1]). Und läßt sich das Folgende so ordnen, daß man V. 15a mit 16 zusammennimmt und hinter 15bcd wohl sofort 17 liest? Dann bliebe doch nicht nur das γάρ zu Anfang des letzten Verses unverständlich, sondern auch die ganze Wiederholung desselben Gedankens. Anders dagegen, wenn Paulus zuerst den Unterschied zwischen der Übertretung Adams und der Gnadengabe darin findet, daß diese eine viel größere Wirkung, dann darin, daß sie zahlreichere Ursachen hatte, um endlich die Folge derselben nochmals zu begründen[2]). V. 17 f. braucht also ebenfalls nicht ausgeschieden zu werden, geschweige denn ganz oder zum Teil V. 20, der auf die naheliegende Frage antwortet: was sollte denn da das Gesetz?[3])

In Kap. 6 hat man zunächst V. 4 angefochten, ohne den doch offenbar V. 5 unverständlich würde. Aber auch der Ausdruck cυνετάφημεν αὐτῷ εἰc τὸν θάνατον — denn so ist zu verbinden — erklärt sich entweder aus der Ähnlichkeit des Untergetaucht- und Begrabenwerdens oder besser aus der Erwähnung, wie des Todes Christi (worauf V. 3 hindeuten könnte)[4]), so auch seines Begräbnisses und seiner Auf-

[1]) Auch als Frage lassen sich die Worte nicht fassen; denn warum sollte denn das Vorangehende bezweifelt werden? Gegen Bruston, Le parallèle entre Adam et Jésus-Christ, Revue de Théologie et de Philosophie 1894, 27 46 ff. und die daselbst genannten.

[2]) Gegen J. Weisz, theol. Stud. für B. Weisz 226, 1. 227.

[3]) Bruston, Revue de Théologie et de Philosophie 1894, 27 52 will statt des 1. und 3. εἰc V. 18 εἷc lesen; aber angesichts von V. 16 ist das kaum möglich.

[4]) vgl. Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien, Texte u. Unters. X, 2, 1895 41, meine Schrift: Niedergefahren zu den Toten 1900 101, A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit 1902 52 ff. 176, von Dobschütz, Ostern und Pfingsten 1903 11.

erstehung bei der Taufe[1]). Ebenso ist V. 12 f. so gut wie der vorangehende mit 14 vereinbar; wollte man aber umgekehrt V. 14 f. streichen, so verstünde man nicht, wie Paulus V. 16 fragend fortfahren könnte: οὐκ οἴδατε κτλ. Dagegen ist richtig, daß V. 15—23 an sich fehlen könnte; aber einen Beweis gegen ihre Ursprünglichkeit bildet das natürlich noch nicht. Auch im einzelnen brauchen wir nichts zu streichen oder am Schluß von V. 16 statt ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην zu lesen: δικαιοσύνης εἰς ζωήν. Gewiß wäre das korrekter; aber möglich war auch die überlieferte Lesart[2]).

Noch mehr ließ sich bei der Inkonzinnität des Vergleichs zu Anfang von Kap. 7 erwarten, daß man hier mit dem kritischen Messer nachhelfen würde. Indes erfolgreich ist man damit nicht gewesen; die Argumentation des Paulus bleibt künstlich und ist außerdem nur unter der Voraussetzung im gegenwärtigen Zusammenhang brauchbar, daß das Gesetz zur Sünde führt. Da dies aber auch 5 20; 6 14 f. vorausgesetzt wurde, braucht vollends der ganze Abschnitt gerade nicht ausgeschieden zu werden.

Und doch war jene Beurteilung des Gesetzes nun wieder so bedenklich, daß sie Paulus selbst, nicht erst ein spätrer, modifizieren mußte. Bezeichnet er aber da V. 14 das Gesetz als geistlich und stellt ihm — denn anders lassen sich die Präsentia und namentlich der Verzweiflungsschrei V. 24 nicht verstehen[3]) — noch jetzt das Gesetz der Sünde in seinen Gliedern gegenüber, so braucht er damit doch nicht (unverändert!) ein Stück aus früher gemachten Konfessionen herübergenommen zu haben. Allerdings nämlich galt die Sünde in Kap. 5 f. als überwunden, aber doch nur prinzipiell; Paulus konnte also, wenn er sich auf sich selbst stellte, auch jetzt noch von einem Kampf zweier

---

[1]) vgl. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit 52 ff.

[2]) Gegen J. Weisz, theol. Stud. für B. Weisz 181.

[3]) vgl. van Manen, Paulus II 71 f., meine Chronologie 260, Einheitlichkeit 85, christliche Lehre von der Sünde I 111 f., Engel, Der Kampf um Römer, Kapitel 7, 1902.

Prinzipien in seiner Brust reden. Aber eben dieses αὐτὸς ἐγώ V. 25 setzt wohl voraus, daß vorher schon wieder von der Umwandlung durch Christus die Rede war; es geht also weder an, die betreffenden Worte für eine nachträgliche, beim Fortfahren mit Kap. 8 angebrachte Randbemerkung des Apostels zu erklären[1]), noch die zweite Vershälfte vor V. 24 zu stellen. Denn wenn sich auch 8 1 scheinbar besser an 7 25a anschließen würde, so kann es doch auch der zweiten Vershälfte parallel stehen[2]). Und noch weniger ist vorher irgendwo eine Ausscheidung nötig.

Auch in Kap. 8 scheint mir nirgends ein Zusatz anzunehmen zu sein; selbst das οὔτε δυνάμεις V. 38 steht ja zwar etwas verloren und könnte entweder gestrichen oder durch οὔτε ἐξουσίαι ergänzt werden; aber nötig ist das wohl doch nicht.

Kap. 9—11 ist mehrfach vom Vorhergehenden abgetrennt worden, widerspricht ihm aber jedenfalls nicht[3]). Vielmehr mußte Paulus die schon 3 3 angedeutete Lösung des Widerspruchs zwischen der ursprünglichen Bestimmung und jetzigen Verwerfung Israels noch näher ausführen und konnte das gerade hier, wo ihm die letztere nach dem Jubelhymnus 8 31 ff. besonders schwer aufs Herz fallen mußte, sehr gut tun[4]). Man braucht also auch die ersten

---

[1]) Gegen meine Lehre von der Sünde I 112. 205.

[2]) Auch gegen J. Weisz, theol. Stud. für B. Weisz 232 ff.

[3]) Auch gegen Franke, Die Stellung des Apostels Paulus zu seinem Volke, Stud. u. Krit. 1895 733 ff., der bei Paulus zwei nebeneinander hergehende und sich durchkreuzende Beurteilungen Israels annimmt. Aber 9 4 f. besagt nicht, daß dieses in Gottes Augen bleibende Vorzüge habe und 11 16 handelt es sich überhaupt nicht um die Väter, sondern um den heiligen Rest V. 4 f.

[4]) vgl. Zahn, Einleitung in das Neue Testament I 258: Wenn ein jüdischer Christ, wie Paulus, in immer höher steigender Begeisterung die Herrlichkeit des durch Christus der ganzen Menschheit bereiteten und in seiner Vollendung selbst die vernunftlose Kreatur in seine Kreise ziehenden Heils hat beschreiben können, ohne anders als mit einer beiläufigen Bemerkung (3 3) der Thatsache zu gedenken, daß seine eigene Nation, das Volk der Offenbarung in seiner überwiegenden Mehrheit dieses Heils verlustig geht, so bedarf das der Erklärung.

fünf Verse keineswegs auszuscheiden, ja nicht einmal die letzten Worte von V. 5[1]): obgleich die Doxologie auf Christus zu beziehen ist, so entspricht das doch nur dem weitern Gebrauch dieses Ausdrucks, wie wir ihn schon I. Kor. 8 5 fanden[2]). Auch im folgenden ist weder etwas zu streichen, noch zu ändern[3]).

Und dasselbe gilt vom nächsten Kapitel; selbst V. 17 f. wäre zwar entbehrlich, ist aber deshalb keineswegs schon später. Denn auch wenn V. 19 Israel genannt wird, so geschieht das nur deshalb noch einmal, weil es in Gegensatz zu dem οὐκ ἔθνος, dem ἔθνος ἀσύνετον treten soll.

Desgleichen braucht in Kap. 11 weder V. 6 noch 9 f. ausgeschieden zu werden, obwohl das διαπαντός, wenn man es pressen wollte, allerdings dem Folgenden widersprechen würde. Ist das aber bei einem solchen Zitat nicht erlaubt[4]), so kann auch V. 11 f., wo Paulus nun die endgültige Lösung des Widerspruchs gibt, ursprünglich mit dem Vorhergehenden zusammengehangen haben. Nicht einmal die Worte ἵνα μὴ ἦτε παρ' ἑαυτοῖς φρόνιμοι V. 25 sind zu streichen, da sie vielmehr aus dem Vorhergehenden sich durchaus erklären.

Ebenso schließt sich Kap. 12 durch διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ an den Schluß des elften an und widerspricht auch Kap. 13 nicht etwa irgendwo dem früheren[5]). In Kap. 14 wendet sich Paulus dann von den Leichtfertigen zu den allzu Gewissenhaften; auch innerhalb desselben ist V. 5

---

[1]) Auch gegen Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II 92.

[2]) vgl. zuletzt Bröse, Wird Christus Röm. 9 5 Gott genannt? Neue kirchl. Zeitschr. 1899 645 ff.; über ältere Literatur am besten Sanday and Headlam, commentary on the epistle to the Romans 1895 233. Es bedarf also auch nicht der Textänderung, die neuerdings wieder J. Weisz, theol. Stud. für B. Weisz 238 vorgeschlagen hat.

[3]) Auch gegen Schläger, theol. Tijdschr. 1899 29 f.

[4]) Auch gegen Moffatt, The historical new testament 630.

[5]) vgl. auch meine Anzeige, theol. Lit. Ztg. 1902 231, sowie Feine, Der Römerbrief 141. 143 ff.

und 6a, wenn man nur nicht γάρ liest[1]) und die Tagewählerei auf die Beobachtung von Fasttagen bezieht, an denen auch die Starken kein Fleisch aßen, in keiner Weise störend[2]).

Für die Unechtheit der beiden letzten Kapitel beruft man sich immer noch manchmal auf das Zeugnis Marcions, Irenäus' und Tertullians[3]). Indes ersterer hat diese beiden Kapitel wohl nur verstümmelt[4]); Irenäus zitiert sie zwar nirgends, aber ebensowenig z. B. I. Kor. 16; II. 1; 6; 8—11, was man doch deshalb nicht für unecht hält; Tertullian nimmt wenigstens de fuga 12 gewiß auf Röm. 16 4 Rücksicht[5]). So könnten, da innere Gründe gegen das Ganze nicht vorliegen[6]), nur einzelne Stellen später sein, etwa zunächst 15 4 und die Worte τῆς ὑπομονῆς in V. 5. Aber zwingend ist das keineswegs, und ebensowenig, was gegen V. 7b vorgebracht wird[7]). Mithin liegt auch kein Grund vor, V. 8 ff. für ursprünglich nicht hierher gehörig zu halten; vielmehr weist V. 13 auf 4 zurück, den wir eben als echt erkannten[8]). Wenn man dann V. 19 gestrichen hat, so geschah das teils aus denselben, ungenügenden Gründen wie bei II. Kor. 12 12, teils aber auch wegen der zweiten Vershälfte. Und sie kann allerdings erst später auf ihre Glaubwürdigkeit geprüft werden, schon hier ist indes zu bemerken, daß darin nicht zu liegen braucht, daß Paulus gerade in Jerusalem selbst gepredigt habe. Auffällig ist

---

[1]) Auch gegen Zahn, Einleitung I 266 f.

[2]) vgl. B. Weisz, Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer 615 f., z. T. auch Feine, Der Römerbrief 42 ff.

[3]) vgl. die in meiner Einheitlichkeit 92 f. genannten.

[4]) vgl. Zahn, Einleitung I 268. 277 f.

[5]) Auch gegen Smith, Unto Romans: XV and XVI, Journ. of bibl. lit. 1902 117 ff.

[6]) Ryder, The authorship of Romans XV. XVI., Journ. of bibl. lit. 1898 188 ff. und Smith, ebenda 1901 129 ff. bringen allerdings solche vor, sie bedürfen aber nicht erst der Widerlegung.

[7]) vgl. auch Feine, Der Römerbrief 138. 139 ff.

[8]) vgl. meine Anzeige, theol. Lit. Ztg. 1902 230 f., Feine, Der Römerbrief 58. 137 ff.

allerdings der nächste Vers, sofern Paulus sich ja jetzt gerade rüstet, in einer schon bestehenden Gemeinde zu predigen (1 15); aber der Grundsatz: μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον galt ihm ja auch nur für das Verhältnis zu den Judenchristen; wie er Apollos offenbar erlaubt, seine Pflanzung zu begießen, so konnte er auch selbst die römische Gemeinde besuchen, wenn anders sie doch bereits im wesentlichen auf seinem Standpunkt sich befand. Daß er endlich jetzt im Orient keinen Spielraum mehr zu haben meinte und deshalb Spanien aufsuchen wollte, ist erst recht nicht verwunderlich; auch daß er erst hier und nicht schon in Kap. 1 davon spricht, erklärt sich daraus, daß es von seinem Erfolg in Jerusalem und dann in Rom abhing. Daß ihm jener aber zweifelhaft sein mußte, werden wir später auch nur verständlich finden[1]).

Das letzte Kapitel wird — außer den letzten Versen — jetzt kaum noch für unecht gehalten[2]), wohl aber vielfach aus einem andern Römer- oder Epheserbrief abgeleitet[3]), und das wäre ja in der Tat möglich, auch wenn sich von einem solchen bisher keine Spuren gezeigt haben. Freilich höchst sonderbar bliebe wenigstens dies immer, wenn etwa Phöbe — vorausgesetzt, daß sie beide Briefe zu bestellen hatte — den Epheserbrief erst mit nach Rom nahm und dort für die römischen Christen kopieren ließ oder wenn sie, später einmal dahin reisend, zu ihrer Legitimation jenes

---

[1]) Auch gegen Macpherson, Was there a second imprisonment of Paul in Rome? Am. Journ. of Theol. 1900 28, Moffatt, The historical new testament 630, Pfleiderer, Das Urchristentum I 174 f.

[2]) Doch vgl. Schläger, theol. Tijdschr. 1899 52, Ryder, Journ. of bibl. lit. 1898 194 ff. Smith, ebenda 1901 129 ff. hält ja eigentlich den ganzen Brief für unecht und sucht das hier nur zu vergessen.

[3]) vgl. auch die bei Moffatt, The historical new testament 631, 1. 632 f. genannten, sowie Lisco, Vincula sanctorum 41 f., Roma Peregrina 1901 8 f. (der ein ephesisches Rom annimmt), Erbes, Petrus nicht in Rom, sondern in Jerusalem gestorben, Zeitschr. f. Kirchengeschichte 1901 224 ff. (der V. 3—15 von Puteoli aus geschrieben sein läßt, wohin Paulus die genannten entgegengereist wären), Haupt, Deutsch-evang. Blätter 1903 90.

eine Blatt zu sich steckte. Ich möchte also die Verse nur dann aus unserm Brief ausscheiden, wenn sie in ihm schlechterdings nicht ursprünglich sein können[1]); zu diesem Urteil scheint mir aber die Grußliste V. 3 ff. an sich noch nicht zu nötigen. Allerdings kann Paulus dann alle hier genannten — auch die Gemeinde im Haus der Prisca und des Aquila, die aus der Familie des Aristobul und Narcissus und alle die Heiligen bei Philologus usw. — nicht persönlich gekannt haben; aber warum sollte er, wenn er doch möglichst viel Beziehungen zu der von ihm noch nicht besuchten Gemeinde aufspüren mußte, nach denen, die er ausdrücklich als ihm persönlich bekannt bezeichnet, nicht auch die grüßen, von denen er mehr oder weniger Genaues nur gehört hatte? Mußte er wirklich auch bei ihnen motivieren, wie er dazu käme? Werden sie sich nicht gesagt haben: nun, er wird eben nur euren Namen gehört haben?[2]) Die, mit denen Paulus früher persönlich bekannt geworden war, mußten dann allerdings nach Rom übergesiedelt sein; aber auch das hat bei der damaligen Überschwemmung Roms durch Orientalen nichts Bedenkliches[3]). Wir brauchen uns mithin gar nicht den Kopf zu zerbrechen, ob Prisca und Aquila, die wir vorher in Ephesus werden voraussetzen müssen, nach Rom ziehen konnten, bevor die Reise des Paulus dahin feststand und obwohl er sich dort nur kurze Zeit aufhalten wollte[4]): sie mochten auch ohne Rücksicht darauf, wenngleich im allgemeinen im Interesse des Evangeliums, nach Rom zurückgekehrt sein[5]). Ja vielleicht ist

---

[1]) Soweit stimme ich also jetzt Spitta, Zur Geschichte III, 1 67 und Feine, Der Römerbrief 153, zu.

[2]) vgl. Zahn, Einleitung I 273 f., auch gegen Feine, Der Römerbrief 153 ff.

[3]) vgl. Juv., sat. III 62 ff., im allgemeinen auch Sen., adv. Helv. 6; im besonderen das Verzeichnis von Christen, die in den ersten Jahrhunderten nach Rom reisten, bei Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 269 f.

[4]) vgl. Feine, Der Römerbrief 155 f.

[5]) Nur dann hätte das seine Schwierigkeit, wenn wir sie später

dann zugleich der Dank, den ihnen alle heidenchristlichen Gemeinden schulden, eher verständlich, als wenn wir sie in Ephesus suchen — mag immerhin das coemeterium Priscillae in Rom auf eine andre Frau dieses Namens zurückgehen. Epänetus, der Erstling Asiens, müßte, wenn wir die Verse für ursprünglich halten, natürlich auch nach Rom übergesiedelt sein; dagegen ist es von Maria trotz ihres jüdischen Namens nicht selbstverständlich; wir brauchen uns also noch weniger zu wundern, daß es von ihr heißt: ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν εἰς ὑμᾶς[1]). Andronicus und Junias, mit denen Paulus einmal gefangen war, mußten wieder in Rom erst eingewandert sein, während es von Ampliatus nicht notwendig anzunehmen ist. Gerade sein Name erscheint nun aber zweimal in einer zum coemeterium Domitillae gehörigen Grabkammer, die dem ausgehenden ersten und beginnenden zweiten Jahrhundert anzugehören scheint: so könnte hier sogar unser Ampliatus selbst mitgemeint sein. Auch das verdient vielleicht Beachtung, daß in einer Liste bei der kaiserlichen Münze angestellter Freigelassener nebeneinander, wie hier V. 8 f., Urbanus und Ampliatus erscheinen und beide Namen, sowie noch einige andre, auch sonst im kaiserlichen Haushalt vorkommen[2]). Freilich

---

doch wieder in Ephesus fänden; aber II. Tim. 4 19 gehört, wie sich zeigen wird, vielmehr in eine frühere Zeit.

[1]) Gegen Feine, Der Römerbrief 155.

[2]) vgl. Lightfoot, St. Paul's epistle to the Philippians 1868. [3] 1873 174, Zahn, Einleitung I 297 und dazu Sanday and Headlam, commentary on the epistle to the Romans XCIV: now what does this prove? . . . It shows that such a combination of names was possible in Rome: but it shows something more than this. Mangold asks what is the value of this investigation as the same names are found outside Rome? The answer is that for the most part they are very rare. Lipsius makes various attempts to illustrate the names from Asiatic inscriptions, but not very successfully; nor does Mangold help by showing that the two common names Narcissus and Hermas may be paralleled elsewhere. We have attempted to institute some comparison, but it is not very easy and will not be until we have more satisfactory collections of Greek inscriptions. If we take the Greek Corpus we shall find that in the inscriptions

müßte Urbanus, der der Mitarbeiter des Paulus heißt, dann erst später nach Rom gekommen sein; aber das ließe sich ja gleichwohl annehmen. Und namentlich wird man οἱ Ἀριστοβούλου und οἱ Ναρκίσσου dort suchen müssen: sie sind nämlich aller Wahrscheinlichkeit nach die ehemaligen Sklaven des Enkels des großen Herodes, die er seinem Gönner, dem Kaiser Claudius, vermacht haben mochte, und des ehemaligen Günstlings desselben. Kommen doch solche Narcissiani in der Tat häufig vor und deutet auf den gleichen Sinn des τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου auch der Umstand hin, daß nach ihnen ein Herodion erscheint, der nicht nur als Jude bezeichnet wird, sondern wohl auch zum Herodäerhaus Beziehungen hatte. Die Namen Tryphäna und Tryphosa erscheinen dann u. a. wieder im kaiserlichen Haushalt und auf altchristlichen Inschriften in Rom und zwar im Coemeterium der Priscilla und des Hermes — beides Namen, die auch hier vorkommen[1]). Beläßt man deshalb unser Kapitel in seinem gegenwärtigen Zusammenhang, so wird man dann

---

of Ephesus only three names out of the twenty-four in this list occur; if we extend our survey to the province of Asia we shall find only twelve. Now what this comparison suggests is that such a combination of names — Greek, Jewish and Latin — could as a matter of fact only be found in the mixed population which formed the lower and middle classes of Rome. This evidence is not conclusive, but it shows that there is not a priori improbability in the names being Roman, and that it would be difficult anywhere else to illustrate such an heterogeneous collection. Vgl. auch Wabnitz, quelques observations sur le chapitre XVI de l'épître aux Romains, Rev. de théol. et des qu. rel. 1900 464: Nous ajoutons finalement que les noms latins qu'on constate dans ce chapitre s'expliquent beaucoup mieux s'il a été adressé à Rome et non à Éphèse, où il n'y avait des Romains que dans la haute administration civile et militaire, et nullement parmi le peuple, composé de Grecs uniquement. En Asie Mineure, en effet (Province d'Asie), il n'existait, du temps de saint Paul, que deux colonies romaines: Alexandria Troas et Parium. Or, ce ne sont pas des personnages haut placés que Paul salue au chapitre XVI de son épître aux Romains, sans cela il les aurait désignés par un titre comme il le fait pour Éraste de Corinth (v. 23).

[1]) vgl. Zahn, Einleitung I 276 f. 297.

allerdings auch Rufus mit dem Mc. 15 21 genannten identifizieren, der der römischen Gemeinde — denn für sie war das Evangelium doch wohl zunächst bestimmt — bekannt gewesen sein muß[1]); aber ein Beweis für die römische Adresse läßt sich aus dem sehr häufigen Namen ebensowenig entnehmen, wie aus einigen andern, die bei Angehörigen des kaiserlichen Haushalts vorkommen. Eher ist dies noch dafür geltend zu machen, daß alle Gemeinden Christi grüßen: an der Gemeinde der Welthauptstadt mußten sie am ehesten solches Interesse nehmen.

Aber sollten darauf nun nicht gleich die Grüße der andern V. 21 ff. folgen, und beweist die dazwischen stehende Ermahnung zur Eintracht nicht doch, daß auch das Vorhergehende ursprünglich nicht hierher gehörte? Denn für unecht werden wir die Verse nicht erklären dürfen — auch V. 19 braucht nicht ganz oder zum Teil hinter V. 16 gestellt zu werden —; ließ sich Paulus aber durch diesen Hinweis auf die Gemeinschaft der Christen untereinander zur Warnung vor Spaltungen veranlassen, so konnte er auch jene Grüße von denen in V. 3 ff. trennen. Nicht einmal V. 22 braucht ursprünglich eine Randbemerkung gewesen zu sein oder hinter V. 23 gestanden zu haben; auch daß dann nach V. 20b, wo er fast überall steht, als V. 24, wo ihn DGL, die meisten Minuskeln, die gotische und jüngere syrische Übersetzung, manche Vulgatahandschriften, die antiochenischen Ausleger und Pelagius bieten (P, einige Minuskeln, die Peschitto, die armenische Übersetzung und der sogenannte Ambrosiaster lesen ihn hinter V. 27) derselbe Segenswunsch in etwas erweiterter Form wiederholt wird, hat an Gal. 6 16. 18; II. Th. 3 16. 18; I. Kor. 16 23 f.; Eph. 6 23 f.;

---

[1]) Eine ganz eigentümliche Theorie über seine und Paulus Mutter hat, wie ich aus Seeböck, Paulus 1897 170 entnehme, Forbes (The footsteps of St. Paul in Rome 44 f.) aufgestellt: Paulus habe eine Römerin zur Mutter gehabt, die später nach ihrer Heimat zurückgekehrt, Pudentinus geheiratet und ihm einen Sohn Pudens Rufus geboren habe. Was er für Beweise für diese schon an Phil. 3 5 scheiternde Theorie beigebracht hat, kann ich freilich nicht sagen.

II. Tim. 4 22 (wie es auch mit diesen Briefen stehen mag) wenigstens sein Analogon.

Aber daß nachher oder vorher, wie die meisten ebengenannten Zeugen wollen, von vornherein noch eine ausführliche Doxologie gestanden haben soll: das ist allerdings schon an sich wenig wahrscheinlich. Freilich hinter 14 23, wo sie einige ältere Handschriften, die Origenes kannte, ALP, etwa 200 Minuskeln und viele Lektionarien, Chrysostomus, Theodoret und ihre jüngeren Nachfolger, die armenische, gotische und jüngere syrische Übersetzung sowie eine lateinische Bibel in Monza bieten und G, sofern hier hinter 14 23 ein entsprechender Raum freibleibt, sowie vielleicht ein altes lateinisches Kapitelverzeichnis, das an das mit 14 15 beginnende fünfzigste sofort ein letztes einundfünfzigstes, mit 16 25—27 beginnendes oder nur diese Verse enthaltendes Kapitel anschließt, voraussetzen[1]) — hinter 14 23 paßt sie noch weniger; denn die Beziehungen auf das Vorhergehende oder Nachfolgende sind lediglich eingetragen, während sich dagegen Kap. 15 eng an 14 anschließt[2]). Daß man die Doxologie gleichwohl vielfach hier las, hatte wohl den Grund, daß Kap. 15 f. von der kirchlichen Vorlesung ausgeschlossen war. Denn wenn sich auch wenigstens die nächsten Verse noch ebensogut dazu geeignet hätten und anderwärts auch dazu verwendet wurden[3]), so scheint doch jene vorhin erwähnte Kapiteleinteilung darauf hinzudeuten, daß man tatsächlich manchmal anders verfuhr. Sonst müßten wir annehmen, Kap. 15 f. hätte in einem Archetypus gefehlt und wäre dann nicht vollständig ergänzt, sondern nur durch die Doxologie ersetzt worden. Aber wahrscheinlich ist das auch nicht — geschweige denn, daß die Verstümmelung der beiden letzten Kapitel durch Marcion (denn nur darum handelte es sich, wie wir sahen) ihre

[1]) vgl. Zahn, Einleitung I 269 f. 280 ff., Smith, Journ. of bibl. lit. 1902 126 f. 134 ff.

[2]) vgl. Feine, Der Römerbrief 134 f., gegen Zahn, Einleitung I 270 f. 287.

[3]) vgl. ebenda 289.

Weglassung und Ersetzung durch die Doxologie veranlaßt haben sollte[1]).

Gehörte sie also vielmehr an den Schluß des ganzen Briefs, so paßte sie doch auch da nicht hin; denn V. 24, den freilich ℵ ABC, einige Minuskeln, die koptische Übersetzung und wichtige Vulgatahandschriften sowie wahrscheinlich Origenes, ganz weglassen, ist ursprünglich: sonst würde er nur oder im wesentlichen nur in solchen Handschriften stehen, die die Doxologie hinter 14 23 bieten, was, wie wir sahen, nicht der Fall ist. Daß sie bei F und in einem Codex Bobbiensis in Mailand ganz fehlt, kann man dagegen nicht für ihre Unechtheit geltend machen[2]), wohl aber bietet sie nun doch auch inhaltlich so viele Anstöße, daß wir darauf werden erkennen müssen. Zwar, daß manche Ausdrücke sich sonst oder in diesem Sinne nicht bei Paulus finden, möchte ich zumal hier, wo wir nur erst die sogenannten Hauptbriefe als echt erkannt haben, nicht geltend machen; aber die Zusammenstellung seines Evangeliums und der Predigt Jesu Christi (denn so wird zu übersetzen sein) und die Beschreibung des Geheimnisses als jetzt und durch die prophetischen Schriften geoffenbart (denn anders ist kaum zu lesen) ist doch in jedem Falle bei Paulus schwer denkbar. Die Doxologie wird also später, aber noch vor der Entstehung des Martyriums des Polykarp, wo sich doch wohl ursprünglich und nicht zufällig dasselbe Anakoluth wie hier findet[3]), — also vor 155 — hinzugefügt worden sein, um einen vollertönenden Schluß zu gewinnen, als ihn das einfache: ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν bildete[4]).

---

[1]) Gegen Weisz, Einleitung 236, 3, Sanday and Headlam, commentary on the epistle to the Romans xcvi f., Spitta, Zur Geschichte I 18 f., Feine, Der Römerbrief 136.

[2]) vgl. Zahn, Einleitung I 270. 284, auch gegen Smith, Journ. of bibl. lit. 1902 146 ff., The Pauline manuscripts F and G, a text-critical study, Am. Journ. of Theol. 1903 452 ff. 662 ff.

[3]) Gegen die Streichung des Ψ vgl. Zahn, Einleitung I 287.

[4]) vgl. die in meiner Einheitlichkeit 69 genannten, sowie Moffatt, The historical new testament 632. Bacon, The doxology at the end

Im übrigen aber kann, wie der Galaterbrief und die an die Korinther, auch der Römerbrief als durchaus echt gelten, während sich dagegen nun gegen die übrigen, die sogenannten kleinen Paulinen, schon im allgemeinen wieder eine Reihe von besondern Bedenken erheben[1]).

1. Man vermißt in ihnen zunächst den eigentlichen paulinischen Lehrbegriff, d. h. die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben und nicht durch Werke, die aber doch auch — mangels der judaistischen Opposition — im ersten Korintherbrief zurücktritt. Dagegen herrscht dort dieselbe praktische Tendenz vor, wie in den kleinen Paulinen; man kann also auch sie nicht gegen deren Echtheit geltend machen.

2. Und ebensowenig den Mangel einer methodischen Entwicklung und dialektischen Bewegung, der, wo er wirklich vorhanden ist, sich aus jener praktischen Tendenz erklärt. Handelt es sich dagegen, wie im Kolosserbrief, um theoretische Fragen, so werden sie auch ebenso behandelt, wie z. B. in dem an die Galater.

3. Angesichts dieses und der Korintherbriefe sollte man endlich auch nicht behaupten, nur bei den kleinen Paulinen sei die geschichtliche Stellung und Beziehung zweifelhaft. Sie wird allerdings erst später völlig klargestellt werden können; aber schon hier dürfen wir sagen: Undeutlichkeit ist kein Beweis für, sondern eher gegen Unechtheit.

Gleichwohl wäre es natürlich wieder möglich, daß diese übrigen Briefe oder einzelne von ihnen aus andern Gründen Paulus abzusprechen wären, wenn nicht vollständig, dann wenigstens in ihrer gegenwärtigen Form. Wir müssen also auch sie im einzelnen besprechen und

---

of Romans, Journ. of bibl. lit. 1899 167 ff. und Spitta, Zur Geschichte III, 1 6 ff. leiten sie aus einem andern Briefe ab. Das übrige gegen die in meiner Einheitlichkeit 67 ff. Genannten, sowie Spitta, Zur Geschichte III, 1.

[1]) vgl. Baur, Paulus 1845.[2] II, 1867 116 ff.

befolgen dabei wieder dieselbe Reihenfolge, wie früher bei den sogenannten großen Paulinen.

Beginnen wir also mit dem ersten Thessalonikerbrief, so sind gegen seine Echtheit drei allgemeine und drei besondre Gründe geltend gemacht worden[1]).

1. Man hat zunächst die Bedeutungslosigkeit des Inhalts, den Mangel an allem speziellen Interesse und an einer bestimmter motivierten Veranlassung angeführt, aber damit doch auch eine Erklärung des Briefs unter Voraussetzung seiner Unechtheit unmöglich gemacht. In Wahrheit enthält er namentlich in Kap. 4 mancherlei Besondres und ist auch dort wohl motiviert, wo die Veranlassung zu gewissen Ausführungen nicht ausdrücklich angegeben wird. Z. B., wenn es 2 3 ff. heißt: ἡ γὰρ παράκλησις ἡμῶν οὐκ ἐκ πλάνης οὐδὲ ἐξ ἀκαθαρσίας οὐδὲ ἐν δόλῳ κτλ., so muß Paulus dergleichen vorgeworfen worden sein, aber nicht von Judaisten, die andres geltend gemacht hätten, wohl auch nicht von Juden, die der Apostel V. 15 f. direkter bekämpft, sondern von Heiden, die von sich, ihren Rhetoren und vielleicht noch orientalischen Goeten auf Paulus schlossen[2]). Daß sie ihm freilich wegen V. 8 auch Sehnsucht nach den Thessalonikern oder umgekehrt V. 17 f. einen Mangel daran vorgeworfen hätten, ist nicht anzunehmen; derartige Äußerungen brauchen nicht erst begründet zu werden[3]).

2. Ein zweites Bedenken gegen die Echtheit des Briefs wird seiner Verwandtschaft mit den Korintherbriefen entlehnt, die doch nur eine ganz äußerliche ist. Wenn aber I. Th. 1 3 neben I. Kor. 13 13 noch Apok. 2 2 benutzt sein soll, so ist eben auch hier wieder vor allem daran zu erinnern, daß die Welt nicht nur aus Bücherschreibern be-

---

[1]) Zur Literatur vgl. Holtzmann, Einleitung in das Neue Testament 213.

[2]) vgl. meinen Artikel: Paulus und die Gemeinde zu Thessalonike, neue kirchl. Zeitschr. 1896 151 f.

[3]) vgl. P. W. Schmidt, Der erste Thessalonicherbrief 1885 37, auch gegen Bornemann, Die Thessalonicherbriefe (bei Meyer, Komm. über das N. Test. X, 1850. [5 u. 6]) 1894 132 f., Zimmer, Theol. Stud. für B. Weisz 269 f.

steht und namentlich die Trias: Glaube, Liebe, Hoffnung sehr wohl schon jüdischen Ursprungs sein kann.

3. Endlich ist an unserm Brief im allgemeinen noch dies ausgesetzt worden, daß er zwar nach 2 17; 3 1 ff. bald nach der Gründung der Gemeinde geschrieben sei, an andern Stellen dagegen eine längere Existenz derselben voraussetze. Und wenn man 1 7 ff. zuerst liest, könnte das ja in der Tat zuzutreffen scheinen; aber vereinbar ist die wenngleich hyperbolische Aussage bei dem lebhaften Verkehr, in dem Thessalonike mit andern Handelsstädten stand, doch auch mit der entgegengesetzten Voraussetzung. Und ebenso gilt das angesichts des innigen Verhältnisses zwischen Paulus und der Gemeinde, von dem 2 7 ff. Zeugnis gibt, von der Sehnsucht des Apostels nach ihr V. 17 f.; 3 1. 5. 10 f. und der Gemeinde nach ihm V. 6, sowie bei dem Urteil, das er sonst über sie fällt (2 13 f. 19 f.; 3 6 ff. 12 f.; 4 1), von der Äußerung V. 9 f.: περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας οὐ χρείαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν κτλ. Vollends die Mahnung zu einem ruhigen, arbeitsamen Leben V. 11 f., die übrigens auch schon früher gegeben worden ist, war gerade im Anfang des Christentums nötig, wie denn auch nur dort der V. 13 ff. vorausgesetzte Zweifel an der Auferstehung der Toten im allgemeinen vorkommen konnte[1]). Und sollte endlich ein späterer in V. 15 Paulus sich zu den bis zur Parusie am Leben Bleibenden haben rechnen lassen, ihm also eine Erwartung in den Mund gelegt haben, die sich nicht erfüllt hatte?[2]) So ist gerade dieser Abschnitt ein starker Beweis für die Echtheit des Briefs.

Aber man hat auch an einzelnen Stellen noch Anstoß genommen, so gleich (1) am ersten Vers, wo sich Paulus, wie im zweiten Thessaloniker-, Philemon- und Philipper-

---

[1]) vgl. Bornemann, Die Thessalonicherbriefe 194 ff., auch gegen Zahn, Einleitung I 158.

[2]) vgl. Holsten, Der Philipperbrief, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877 160: alle geschichtliche Kritik hört auf, wenn der Grundsatz nicht mehr gelten soll, daß der thatsächlich anders gewordene Ausgang einen vor diesem Ausgang schreibenden Verfasser beweist.

brief, aber im Unterschied von den andern, nicht als Apostel bezeichnet. Der Grund ist wohl, daß seine apostolische Würde in den Kreisen, an die jene Briefe gerichtet sind, nicht bezweifelt war; wenigstens war das ja umgekehrt bei den Empfängern der sogenannten Hauptbriefe, wo sich Paulus gleich in der Adresse als ἀπόστολος bezeichnet, überall der Fall.

2. Weiterhin ist an der Stelle 2 14 ff. zunächst aufgefallen, daß die Thessaloniker überhaupt mit den Gemeinden Judäas verglichen werden. Aber erklärt sich das nicht dadurch, daß sie so in die ehrenvolle Reihe der Kreuzträger eintreten, und zugleich die Bedenken, die sie wegen dieser Verfolgungen haben könnten, beseitigt werden? Und mußte Paulus wirklich hier auch von seiner eignen Vergangenheit reden?[1]) Konnte er nicht, so gut wie die Bergpredigt (Mt. 5 11) und die Rede des Stephanus (act. 7 52), die Leiden der Apostel mit denen der Propheten und Jesu zusammenstellen? Oder lassen sich die letzten Worte von V. 16, jenes: ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος nur von der Zerstörung Jerusalems verstehen? Allerdings kann man dieses Zorngericht nicht in der Verstockung Israels oder dem Verlust seiner staatlichen Unabhängigkeit finden, auch die Hungersnot unter Klaudius, der Aufstand des Theudas und andre Mordszenen, von denen Josephus[2]) berichtet, waren nicht derart, daß man in ihnen eine besondre Offenbarung des göttlichen Zorns hätte sehen können; wohl aber mußte Paulus bei seiner schon aus Röm. 13 erkennbaren Stellung

[1]) vgl. Zahn, Einleitung I 178: Hätte Paulus . . . hier etwas von seiner eigenen Beteiligung an der Verfolgung der jüdischen Christen seitens der Juden gesagt, so würde dies mit größerem Schein des Rechtes als Alles, was Baur in dieser Richtung geltend macht, der Nachäffung von I. Kor. 15 9; Gal. 1 13 verdächtigt worden sein; denn es wäre im hiesigen Zusammenhang unangebracht gewesen, wo der Vergleichungspunkt zwischen der Verfolgung der Thessalonicher und der judäischen Christen darin liegt, daß beide durch ihr christliches Bekenntnis sich die unversöhnliche Feindschaft ihrer eigenen Volksgenossen zugezogen haben.

[2]) vgl. ant. XX, 2 5; V, 1 3 f., 6 1.

zur römischen Obrigkeit jene Judenvertreibung durch Klaudius so erscheinen, von der wir ebenfalls bereits hörten[1]). Und so braucht man nicht einmal diese letzten Worte als spätern Zusatz auszuscheiden, geschweige denn den ganzen Absatz von V. 14 ab[2]).

3. Doch es bleibt noch ein Vers übrig, aus dem man zuletzt die Unechtheit unsres Briefes hat erschließen wollen: das ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν κύριον ἀναγνωσθῆναι τὴν ἐπιστολὴν πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς 5 27 soll auf eine Zeit hindeuten, die in den Briefen der Apostel nicht mehr die natürlichen Mittel der geistigen Mitteilung, sondern ein Heiligtum sah, dem man die schuldige Verehrung dadurch erwies, daß man sich mit ihrem Inhalt so genau als möglich besonders auch durch öffentliches Vorlesen bekannt machte. Aber der Vers erklärt sich doch auch aus der Bestimmung des Briefs für verschiedene Gruppen in der Gemeinde und braucht daher ebensowenig wie andre ausgeschieden zu werden[3]); der Brief ist vielmehr so, wie er uns vorliegt, aus der Hand des Apostels hervorgegangen.

Ehe wir zum zweiten übergehen, müssen wir erst die Frage untersuchen, ob beide wirklich in dieser Reihenfolge entstanden sind oder nicht vielmehr der zweite Brief der erste ist. Man hat das namentlich wegen II. Th. 3 17 angenommen, sofern dieser eigenhändige Gruß, ὅ ἐστιν σημεῖον ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ, voraussetze, daß Paulus noch nicht nach Thessalonike geschrieben habe. Aber in Wahrheit folgt daraus doch höchstens, daß das nicht eigenhändig geschehen war, worauf ja auch im ersten Brief nichts hindeutet. Vollends was man sonst gegen die überlieferte Reihenfolge vorgebracht hat, kann gar nichts beweisen:

---

[1]) vgl. oben 85 f.

[2]) Gegen die in meiner Einheitlichkeit 15 genannten, sowie Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht 1896 83, 1, Moffatt, The historical new testament 626, Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 1 190 f., Pfleiderer, Das Urchristentum I 91.

[3]) Gegen die in meiner Einheitlichkeit 17 Genannten.

II. Th. 1 4 ist auch nach I. 2 14 denkbar, wie II. 2 nach I. 4 13 ff. und das καθὼς ὑμῖν παρηγγείλαμεν I. 4 11 braucht nicht auf II. 3 6 ff. zurückzuweisen, sondern kann auch auf die Predigt des Paulus in Thessalonike gehen. Vielmehr sollte man, wenn der zweite Brief vor dem ersten geschrieben wäre, in diesem irgendwelche Hinweise auf jenen erwarten, während umgekehrt das ἡμῶν ἐπισυναγωγή II. 2 1 sehr wohl auf I. 4 17 und vollends das κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν II. 2 15 am besten auf den ersten Brief bezogen werden kann. Der zweite wird also in der Tat auf ihn gefolgt sein[1]) — aber ist er nun auch echt?[2])

Die Gründe, weshalb man das bezweifelt hat, sind zunächst dieselben, wie beim ersten Brief, also in erster Linie (1) die Bedeutungslosigkeit des Inhalts. Freilich wird von diesem Urteil Kap. 2, um dessentwillen der ganze Brief fingiert worden sein soll, alsbald wieder ausgenommen; aber auch abgesehen davon enthält er manches Besondre, das sich recht wohl aus den Bedürfnissen der thessalonikischen Gemeinde erklären läßt.

2. Zum andern die Abhängigkeit von andern christlichen Schriften — es kommt neben den Korintherbriefen und der Apokalypse hier auch der Galaterbrief in Betracht — läßt sich nirgends nachweisen, wenngleich die Berührung vielfach eine weitgehende ist. Das hat aber auch bei der

[1]) vgl. Bornemann, Die Thessalonicherbriefe 492 ff., Zahn, Einleitung I 165 f. 173.

[2]) Zur Literatur vgl. Holtzmann, Einleitung in das Neue Testament 213, Neutestamentliche Theologie, II 190 ff., Zum zweiten Thessalonicherbrief, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1901 97 ff., Rauch, Zum zweiten Thessalonicherbrief, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1895 451 ff., Titius, Der Paulinismus 49 f., Pfleiderer, Das Urchristentum I 95 ff., Wrede, Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes, Texte u. Unters. XXIV, 2, 1903, A. Meyer, Theologische Wissenschaft und kirchliche Bedürfnisse 1903 14 f., Hollmann, Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefes, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1904 28 ff. Auch McGiffert, Thessalonians (epistles to), Enc. bibl. IV, 1903 5045 urteilt schließlich: it must be recognised that its genuineness is beset with serious difficulties and that it is at best very doubtful.

Apokalypse nichts zu sagen, sofern gerade sie zum Teil eine sehr viel ältere Tradition voraussetzt.

3. Wird endlich auch gegen den zweiten Thessalonikerbrief eingewandt, daß er auf eine spätre Zeit hinweise, so gilt das zunächst von 2 2, wo die Erwartung eines unmittelbar bevorstehenden Gerichtstags abgelehnt wird, offenbar nicht. Aber auch die Überlieferungen, von denen V. 15 und 3 6 die Rede ist, finden sich ebenso I. Th. 4 1 f., I. Kor. 11 2 und desgleichen stimmt die II. Th. 3 6 eingeschärfte Kirchenzucht zu der Vorschrift I. Kor. 5 11: μὴ cυναναμίγνυcθαι ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ἢ πόρνος κτλ., τῷ τοιούτῳ μηδὲ cυνεσθίειν.

Aber zu diesen schon gegen den ersten Brief vorgebrachten Bedenken kommen nun hier noch andre, ebenfalls allgemeiner Art. Man findet zunächst (1) den Sprachgebrauch oder wenigstens einzelne Ausdrücke unpaulinisch, so namentlich den Gebrauch von κύριος statt θεός 2 13; 3 1. 3. 5. 16. Aber ist denn hier wirklich überall Gott und nicht Christus gemeint? Und wenn dies, konnte Paulus vom Alten Testament her, an das er sich 2 13 offenbar anlehnt, nicht auch Gott so nennen? So ist auch der Ausdruck ὄλεθρος αἰώνιος 1 9 nicht auffällig, ebensowenig wie der Gebrauch von κλῆcις V. 11 — von andern Worten und Wendungen, die eine in keinem andern fehlende Eigentümlichkeit dieses Briefes darstellen, gar nicht erst zu reden.

2. Aber merkwürdig bleibt allerdings die weitgehende Übereinstimmung mit dem ersten Thessalonikerbrief: „von den nicht ganz 825 Wörtern in II stimmen über 150 buchstäblich, außerdem über 30 unter kleiner Abweichung der Endung mit solchen in I überein“ [1]). Kommt doch hinzu, daß sich diese Berührungen zumeist an auch sonst korrespondierenden Stellen der Briefe finden und also nicht zufällig sein können. Aber gleichwohl lassen sie sich auch unter Voraussetzung der Echtheit erklären, wenn nur der zweite Brief bald auf den ersten gefolgt ist. Hatte sich

[1]) vgl. Schmiedel, Handkommentar II, 1 10.

Paulus nämlich, wie wir dort 2 17 ff. lesen, vorher mehrmals vorgenommen, nach Thessalonike zurückzukehren, so hatte er sich wohl auch schon überlegt, was er dort sagen wollte, und lebte ebenso später, als er den zweiten Brief schrieb, noch in jenen Gedanken[1]). So erklärt sich nicht nur das bloß in der Adresse dieser beiden Briefe vorkommende nomen gentilicium, sondern auch das allerdings aus I. 3 12 stammende εἰς ἀλλήλους II. 1 3, das auf I. 1 9 zurückweisende αὐτοὺς ἡμᾶς II. 1 4 und das I. 2 13 wieder aufnehmende, aber auch hier so wenig wie I. 3 9 unpassende ἡμεῖς δὲ ὀφείλομεν εὐχαριστεῖν II. 1 3. Daß Paulus von dem ersten Brief, den er doch gar nicht selbst geschrieben, ein Konzept zurückbehalten und dies jetzt wieder vorgenommen hätte, braucht man dagegen nicht anzunehmen, zumal der zweite Brief doch wieder mannigfach vom ersten abweicht — was man freilich nun auch gegen seine Echtheit geltend gemacht hat.

3. Man weist zunächst auf Stellen wie das εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν II. 1 3 neben εὐχαριστοῦμεν I. 1 2 hin, das sich aber doch, wie der ganze Ton des Folgenden, aus den tatsächlichen Fortschritten der Thessaloniker, neben denen freilich auch Rückschritte stehen, sehr wohl erklären läßt, während dagegen ein „Fälscher" wohl einfach den Eingang des ersten Briefs oder anderer kopiert hätte. Auch wenn II. 3 9 die Handarbeit des Paulus andern zum Vorbild dienen soll, so ist damit durchaus vereinbar, daß er, wie es vorher und I. 2 9 heißt, dadurch eine Belastung der Gemeinde verhüten wollte. Gibt der Apostel II. Kor. 11 12 doch noch einen andern Grund für seine Praxis an, der auch gewiß nicht der ursprüngliche war. Aber vor allem scheint der zweite Thessalonikerbrief dem ersten nun allerdings darin zu widersprechen, daß er nicht zwar die Parusie überhaupt

---

[1]) Wenn Wrede, Texte u. Unters. XXIV, 2 31 dagegen bemerkt: Gerade das aus dem ersten Brief, wovon man am ersten glauben möchte, daß es die Gedanken des Paulus lange beschäftigte, die persönlichen Auseinandersetzungen in Kap. 2 und 3, die eschatologische Belehrung in Kap. 4 und 5 kehrt im zweiten Briefe im ganzen nicht wieder — so übersieht er, daß dazu auch kein Anlaß vorlag.

erst nach dem Tode des Paulus erwartet — 1 7 wird er vielmehr mit den θλιβόμενοι, denen Gott wohl noch bei Lebzeiten mit Erquickung vergelten werde, zusammengestellt — wohl aber, daß er dem Ende, das der erste Brief als schlechthin unberechenbar zu bezeichnen schien, erst noch Vorzeichen vorangehen läßt. Indes, genauer zugesehen, wurde doch auch dort schon die Parusie nicht in allernächster Zeit erwartet; sonst hätte Paulus wohl nicht 5 1 geschrieben: περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ καιρῶν οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι — an sich wäre das möglich, aber hier war es nicht nötig. Auch das Bild vom Dieb in der Nacht kann, da es mit αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε eingeführt wird, nicht die Unberechenbarkeit der Parusie, sondern, wie auch die Fortsetzung zeigt, nur ihre Bedingtheit durch einen Zustand der Sorglosigkeit bezeichnen[1]). Vor allem aber widerspricht es sich nun einmal gar nicht, daß das Ende auf der einen Seite durch mancherlei Vorzeichen angekündigt wird und dann doch schließlich unerwartet eintritt; so ist es vielmehr auch in jüdischen und christlichen Apokalypsen[2]), sowie der eschatologischen Rede Jesu bei den Synoptikern, aus der man ja zwar vielfach die Beschreibung der Zeichen ausscheidet, aber auch dies im allgemeinen ohne genügenden Grund[3]). Gibt also II. Th. 2 sonst keinen Anstoß, so kann es Paulus nach I. 5 sehr wohl geschrieben haben[4]); ehe wir das aber untersuchen, sind erst noch

---

[1]) vgl. VAN MANEN, onderzoek naar de echtheid van Paulus' eersten brief aan de Thessalonicensen 1865 110, WESTRIK, de echtheid van den tweeden brief aan de Thessalonicensen 1879 118 f., KLÖPPER, Der zweite Brief an die Thessalonicher, Stud. u. Skizzen aus Ostpreußen 1889 83 ff. 115, 1.

[2]) vgl. IV. Esra 4 52: Die Zeichen, nach denen du fragst, kann ich dir zum Teil sagen; über dein Leben aber (ob es so lange dauern wird) dir etwas zu sagen, bin ich nicht gesandt und weiß ich selber nicht; ap. 3 3: ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήςῃς, ἥξω ὡς κλέπτης und die Ankündigung der Zeichen von Kap. 6 ab.

[3]) vgl. meine Anzeige, theol. Lit. Ztg. 1902 523 ff.

[4]) Das gibt auch WREDE, Texte u. Unters. XXIV, 2 43 ff. zu; es bedarf also gar nicht der von ALBRECHT, Paulus 102. 155 f. vorgeschla-

einige andre einzelne Stellen zu besprechen, aus denen man Bedenken gegen die Echtheit unsres Briefes entnommen hat.

1. Zwar von dem Fehlen des ἀπόστολος 1 1 braucht hier nicht noch einmal die Rede zu sein; denn davon gilt dasselbe, wie beim ersten Brief. Aber wenn dann V. 5 ff. die Leiden der Thessaloniker — denn sie sind gemeint — als ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ bezeichnet werden, so ist das allerdings eine sehr auffällige Anschauung, und doch nur für uns. Paulus glaubte — auch I. Kor. 7 26 redet er davon — daß dem Gericht, eben um es zu ermöglichen, Verfolgungen und Drangsale vorangehen müßten, und konnte daher umgekehrt in diesen ein Anzeichen des Gerichts erblicken[1]). Auch seine nähere Beschreibung V. 7 ff. führt nicht notwendig auf einen urchristlichen Hymnus, wie er allerdings wenigstens in den Anfangszeiten des Christentums kaum schon vorhanden gewesen sein dürfte.

2. Weiterhin wird 2 2 die Verbreitung eines pseudonymen Briefs in Thessalonike vorausgesetzt; denn daß damit der erste, an den sich doch der zweite so eng anschließt, dementiert werden sollte, ist ganz unwahrscheinlich[2]). Aber auch jene Voraussetzung ist oft als zur Zeit des Paulus undenkbar bezeichnet worden, ohne das doch bei der damaligen Verbreitung jener Art von Schriftstellerei zu sein. Man braucht daher nicht einmal anzunehmen, daß Paulus sich in einem Irrtum befunden oder (wegen

---

genen Unterscheidung von παρουσία τοῦ κυρίου καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγὴ ἐπ' αὐτόν und ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας αὐτοῦ.

[1]) vgl. Baljon, de 2e brief aan de Thessalonicensen, theol. Stud. 1888 347.

[2]) Daß nur eine bestimmte Auffassung desselben zurückgewiesen werden sollte, wie Wrede, Texte u. Unters. XXIV, 2 59 f. annimmt, scheint mir doch mit dem Wortlaut nicht vereinbar zu sein. Unmöglich ist aber auch die Verbindung von ὡς δι' ἡμῶν mit σαλευθῆναι und θροεῖσθαι bei Wohlenberg, Der erste und zweite Thessalonicherbrief (bei Zahn, Komm. zum Neuen Test. XII) 1903 139, die außerdem schließlich auf dasselbe wie die gewöhnliche Erklärung hinauskommt.

des δι' ἡμῶν), daß der Brief (und auch das Wort?) sich nur auf Paulus berufen habe; vielmehr erklärt sich gerade dann die schon erwähnte eigenhändige Unterschrift 3 17, zu der wir übrigens auch sonst Parallelen haben[1]). Ja man hat in ihr, sofern Paulus sonst unseres Wissens nur den ersten Korinther- und unter Voraussetzung seiner Echtheit den Kolosserbrief unterschrieben hat, geradezu einen Beweis für die Echtheit auch des zweiten Thessalonikerbriefs gesehen.

3. Aber es bleibt erst noch der letzte Anstoß zu beseitigen, den man an einer einzelnen Stelle des Briefs, nämlich Kap. 2 genommen hat, und dies wieder aus verschiedenen Gründen. Zunächst ist die Erwartung eines Abfalls und jüdischen Antimessias mit der einer schließlichen Bekehrung Israels Röm. 11 11 ff. unvereinbar gefunden worden, obwohl sich doch beides ganz wohl miteinander verträgt. Denn ganz Israel V. 26 ist doch nur im Gegensatz zu dem Rest V. 5 ff. zu verstehen; daß einzelne wieder abfallen, ist so wenig ausgeschlossen, wie es von den Heiden V. 20 ff. vielmehr vorausgesetzt wird[2]). Vor allem indes ist es sehr unwahrscheinlich, daß der Mensch der Ungesetzlichkeit, der sich in den Tempel Gottes setzt und selbst für Gott ausgibt — und wir kommen auf den Ursprung dieser Anschauung nachher noch zurück — als Jude gedacht würde; daß dagegen Paulus überhaupt, wenn auch nirgends sonst, diese Erwartung ausgesprochen haben sollte, hat schlechterdings nichts Bedenkliches. Wird doch schon in Antiochus Epiphanes der Antichrist — wie wir zu sagen pflegen — erblickt und, nachdem sich das nicht bewährt, wenigstens in ihm vorgebildet gedacht. Ja in der johanneischen Apokalypse, wo der Antichrist noch unter dem ältern Bilde des Tieres erscheint, gilt dieses 17 8 als jetzt bereits vorhanden: also mußte es auch eine Macht geben, die es zunächst zurückhielt. Und doch dürften wir

---

[1]) vgl. z. B. Cic. ad Att. VIII, 1 1: in ea Pompeii epistola erat in extremo ipsius manu: tu censeo Luceriam venias; nusquam eris tutius.

[2]) vgl. Weisz, Biblische Theologie 368.

nun diese ganze Schilderung Paulus nicht zutrauen, wenn sie auf eine Zeit ginge, die er nicht mehr erlebt hat. Aber auf einen Nero redivivus, in dem man später den Antichristen erwartete, deutet auch das παρουσία V. 9, das einfach die Ankunft bezeichnet, nicht hin, und die Schilderung V. 4 setzt nur das bekannte Attentat des Kaisers Cajus auf den Tempel in Jerusalem voraus. Ja wenn es hier heißt, der Antichrist würde sich in den Tempel Gottes setzen, so scheint dieser noch zu bestehen; denn zur Zeit des Aufstands unter Hadrian, wo man vielleicht an einen Wiederaufbau des Tempels dachte[1]), war unser Brief, den, wie wir noch sehen werden, schon der des Polykarp zitiert, sicher längst geschrieben und daß er nur, wie die Johannesapokalypse Kap. 11, eine ältre Tradition aufgenommen hätte, ist doch wenig wahrscheinlich. Vor 70 aber konnte mindestens in Thessalonike selbst kein unechter Paulusbrief aufkommen; die in Rede stehende Stelle dürfte also vielmehr ein Beweis für die Echtheit des Briefs sein. Und ebenso das κατέχον V. 6, das die Thessaloniker jetzt in concreto kennen gelernt haben und die Kirchenväter seit Hippolyt[2]) und Tertullian[3]) auf das römische Reich deuten — gewiß nicht von sich aus (denn sie hatten doch mit demselben ganz andre Erfahrungen gemacht), sondern auf Grund einer Tradition, die sehr wohl auf den Apostel selbst zurückgehen kann. Sieht er doch auch Röm. 13 in der römischen Obrigkeit Gottes Dienerin. Ja selbst wenn man trotz alledem unsern Brief für unecht halten wollte, so müßte man wenigstens erklären, weshalb er gerade nach Thessalonike gerichtet worden sei; denn daß der erste, sei es in 4 15. 17, sei es in Kap. 5 besonders deutlich die Nähe des Endes lehrte, trifft eben nicht zu[4]).

---

[1]) Doch vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I 672.

[2]) vgl. in Dan. IV 22. [3]) vgl. de resurr. 24.

[4]) Gegen die vermittelnde Anschauung von Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I 109 ff., Albrecht, Paulus 152 (der aber außer 3 17 auch 2 5 für direkt paulinisch hält), vgl. Bornemann, Die Thessalonicherbriefe 529 ff., Zahn, Einleitung I 167.

Damit ist nun aber zugleich auch die Meinung widerlegt, daß 2 1—9 oder 12, eventuell nebst einzelnen Abschnitten des ersten und dritten Kapitels oder auch nur 3 17 f. erst nachträglich in einen echten Paulusbrief interpoliert worden sei; auch der zweite Thessalonikerbrief hat von Anfang an diejenige Form gehabt, in der wir ihn jetzt lesen[1]).

Wenden wir uns zum Kolosserbrief, so können wir unter den gegen seine Echtheit geltend gemachten Bedenken, umgekehrt wie beim zweiten Thessalonikerbrief, drei allgemeine und sechs besondre unterscheiden[2]).

1. Das erste allgemeine Bedenken stützt sich auf den Sprachgebrauch und Stil, die ja allerdings beide von dem der bisher betrachteten Briefe abweichen. Zwar das hat auch an ihnen sein Analogon, daß der Kolosserbrief eine Reihe von Ausdrücken darbietet, die bei Paulus oder auch im ganzen Neuen Testamente nicht vorkommen, sowie umgekehrt, daß manche fehlen, die sonst eine gewisse Rolle spielen[3]). Aber auffällig ist die unverhältnismäßig große Zahl von Bicompositis und im Zusammenhang damit die gedrängte Schreibweise des Briefs. Immerhin genügt auch das noch nicht, um ihn dem Apostel abzusprechen, der ebensogut wie andre zu verschiedenen Zeiten verschieden schreiben konnte; warum er in unserm Brief gerade so geschrieben haben dürfte, werden wir später sehen.

2. Jetzt ist das zweite Bedenken gegen die Echtheit des Kolosserbriefs zu besprechen, das man der in ihm bekämpften Irrlehre entlehnt hat. Dieselbe soll nämlich im (spätern) Gnostizismus zu suchen sein, während doch der Brief selbst auf eine ganz andre Richtung führt. Allerdings sind die in ihm bekämpften Gegner Christen — das beweist die ganze Art seiner Polemik, namentlich der Vorwurf 2 19, sie hielten sich nicht an das Haupt Christus —;

[1]) Gegen die in meiner Einheitlichkeit 13. 17 f. Genannten.

[2]) Zur Literatur vgl. Holtzmann, Einleitung 251 f.

[3]) vgl. bes. Abbott, a critical and exegetical commentary on the epistles to the Ephesians and to the Colossians 1897 lii.

und ebenso ist klar, daß sie die Lehre des Apostels, wie sie in Kolossä gepredigt worden war, für ungenügend hielten. Nicht als ob sie die Beschneidung, auf die sie selbst nach 2 11 allerdings Wert gelegt zu haben scheinen, auch von andern verlangt oder einfach das Gesetz, dessen Abschaffung V. 14 allerdings hervorgehoben wird, eingeschärft hätten; ihre Forderungen, zur Kasteiung[1]) auch gewisse Getränke zu vermeiden (V. 16. 23), gingen vielmehr darüber hinaus und konnten daher V. 8. 22 als φιλοσοφία (wie auch sonst jüdische Schulmeinungen heißen)[2]) καὶ κενὴ ἀπάτη κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων oder, wie die Satzungen der Ältesten Mc. 7 8 ff., nach Jes. 29 13 als ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαι τῶν ἀνθρώπων bezeichnet werden. Heißt es hier außerdem, die Irrlehrer wandelten κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν und sind unter jenen wegen des Gegensatzes und des Folgenden wie Gal. 4 3. 9 die Elementargeister zu verstehen, so könnten dieselben ja zunächst auch hier als Urheber des Gesetzes gelten; aber der Vorwurf der ταπεινοφροσύνη καὶ θρησκεία τῶν ἀγγέλων, worunter zwar vielleicht kein eigentlicher Engelkult, aber nach dem Bisherigen doch sicher auch nicht eine Devotion nach Art der Engel zu verstehen ist[3]), und namentlich das ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων V. 18, das man nicht zu ändern braucht[4]), führen wieder weiter. Diese judenchristlichen Asketen haben sich

---

[1]) Daß auch die letzten Worte von V. 23: οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός bedeuteten, was zuletzt Lightfoot (St. Paul's epistles to the Colossians 1875. [13] 1900 204 ff.) darin fand: yet not really of any value to remedy indulgence of the flesh, halte ich mit Haupt (Die Gefangenschaftsbriefe II 117 f.) für unmöglich, ohne deshalb auf jede Erklärung zu verzichten. Vgl. vielmehr die ähnliche Stelle II. Tim. 2 14.

[2]) vgl. Philo, quod omn. prob. lib. 13 ed. Mangey II 459, Jos., b. j. II, 8 2, ant. XVIII, 1 2.

[3]) Gegen Zahn, Einleitung I 332. 337 ff.

[4]) vgl. meine Einheitlichkeit 130, auch gegen Zahn, Einleitung I 340, Abbott, commentary on the epistles to the Ephesians and to the Colossians 267. 270.

also für ihre Forderungen auf Engelvisionen berufen[1]) — aber über die Zeit des Apostels weist selbst das nicht hinaus. Vielmehr erklären sich so, d. h. aus dem Sprachgebrauch dieser Irrlehrer, nachträglich noch manche bei Paulus sonst nicht oder wenigstens nicht in diesem Sinne vorkommende Ausdrücke, ebenso wie aus dem Gegensatz zu ihnen zahlreiche lehrhafte Ausführungen verständlich werden, die in den andern Briefen fehlen oder zurücktreten.

3. Das ist nämlich das dritte und wichtigste allgemeine Bedenken gegen die Echtheit unsres Briefs, daß er in der Lehre über die übrigen hinausgeht. Denn wenn auch die Bezeichnung Christi (und zwar nach dem Folgenden nicht nur des erhöhten) als εἰκὼν τοῦ θεοῦ an II. Kor. 4 4 und als πρωτότοκος πάσης κτίσεως, sowie Mittler der Weltschöpfung Kol. 1 15 f. an I. Kor. 8 6[2]) ihre Parallele hat, so heißt er doch sonst nirgends, wie hier V. 16 f., Ziel der Schöpfung und Mittler auch der Erhaltung. Aber im Grunde folgte doch das letztere aus der Mitwirkung bei der Schöpfung, und diese selbst ward deshalb von Christus ausgesagt, weil er als Ziel der Entwicklung erschien. Vollends seine Bezeichnung als κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας V. 18 erklärt sich so vollständig aus I. Kor. 11 3 auf der einen und 12 12 ff., Röm. 12 4 f. auf der andern Seite, daß sie überhaupt nicht hätte auffallen sollen. Anders steht es nun freilich mit der Ausdehnung der Versöhnung auch auf τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, d. h. die Engel Kol. 1 20, und zwar nicht nur deshalb, weil 2 15 von ihnen etwas ganz andres ausgesagt wird, das auch weder als Vorbedingung, noch als Abschluß der Versöhnung gedacht werden kann[3]); denn

[1]) Daß man umgekehrt, um Visionen zu erzielen, jene Forderungen aufgestellt (vgl. Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe I 14. 18), oder mit den asketischen Übungen sich dem Einfluß der Engel habe entziehen wollen (vgl. McGiffert, a history of Christianity in the apostolic age 367 f.), ist gleich unwahrscheinlich.

[2]) vgl. oben S. 70.

[3]) vgl. die in meiner Einheitlichkeit 128 f. Genannten. Über den

beides findet zu gleicher Zeit statt[1]). Vor allem aber konnte Paulus, der immer und so auch hier 1 22 die Menschwerdung Christi als Vorbedingung der Versöhnung bezeichnet[2]), kaum von einer solchen der Engel reden[3]); heißt es doch auch in dem von ihm abhängigen Hebräerbrief 2 16 ausdrücklich: οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται und wäre eine Versöhnung der Völkerengel, die zugleich mit der der Menschen stattfand, nicht so wie hier bezeichnet worden[4]). Aber trotzdem brauchen wir nun nicht etwa den ganzen Brief zu verwerfen, sondern werden zunächst nur gegen diese eine Stelle Bedenken haben, wie solche freilich auch gegen andre geäußert worden sind.

1. Man hat zunächst an der Zusammenstellung von Glauben und Liebe oder vielmehr gutem Wandel und Erkenntnis Gottes 1 10 und ähnlich 3 9 Anstoß genommen; aber Ähnliches findet sich doch auch sonst oft genug.

2. Noch weniger hätte das οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος 1 23 und ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος V. 25 auffallen sollen; denn an beiden Stellen erklärt sich diese Zwischenbemerkung durchaus durch den Gegensatz gegen die Irrlehrer.

3. Wirklich bedenklich wäre erst V. 24, wenn nämlich hier, wie das später allerdings geschehen ist[5]), dem Leiden des Apostels versöhnende Bedeutung zugeschrieben würde. Aber das ist schon nach dem Vorhergehenden, wo soeben die Allgenugsamkeit der Leistung Christi betont worden war, wenig wahrscheinlich und wird durch den Ausdruck

---

Sinn des Verses vgl. Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe II 98 f., auch gegen Zahn, Einleitung I 336.

[1]) vgl. auch 1 22: νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου.

[2]) vgl. ferner Gal. 4 4, Röm. 8 3.

[3]) Wenn er ebenda V. 21 eine Befreiung der Kreatur vom Dienst der Vergänglichkeit erwartet, so ist das eben etwas andres.

[4]) Gegen Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe II 43.

[5]) vgl. Tert., de pudic. 22, Cypr., ep. 10 3. 5, Eus., hist. eccl. V, 1 23.

völlig ausgeschlossen: θλῖψις steht nie von dem versöhnenden Leiden, sondern immer θάνατος, αἷμα oder σταυρός. Bedeutet der Vers also nur, daß Paulus die für den Aufbau der Gemeinde nötigen Leiden erduldet, soweit das Christus nicht selbst getan, so geht er wieder in nichts über II. Kor. 1 5 f. hinaus: περισσεύει τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ εἰς ἡμᾶς . . . ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας.

4. Daß weiterhin Kol. 3 11 anders als Gal. 3 28 und I. Kor. 12 13 der Grieche dem Juden vorangestellt wird, hätte wieder überhaupt nicht auffallen sollen; denn hier, wo der Jude keinen Vorzug beanspruchte, war das ebenso natürlich, wie Gal. 3 28, wo es der Fall war, und I. Kor. 12 13, wo Paulus sich selbst einschließt, das Gegenteil. Außerdem aber heißt es Kol. 3 11 gleich weiter umgekehrt: περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία.

5. Auch die sogenannte Haustafel 3 18 ff. braucht nicht auf das Regelbedürfnis des spätern Heidenchristentums zurückgeführt zu werden, sondern ist bei Paulus, der auch sonst, namentlich im ersten Korintherbrief, ähnliche ins einzelne gehende Vorschriften für das Verhalten der verschiedenen Stände gibt, wohl begreiflich.

6. So bleibt endlich nur noch die Zusammenstellung von Markus und Lukas 4 10. 14 übrig, in der man, wie in der Verbindung von Wandel und Erkenntnis 1 10; 3 9 eine konziliatorische Tendenz gewittert hat. Aber ist denn Markus überhaupt ein Vertreter des Judenchristentums, und wenn dies, warum wird er dann nicht wenigstens direkt neben Lukas gestellt? In Wahrheit zeigt gerade dieser Schluß, daß der Brief mindestens zum Teil echt ist; denn solche persönliche Notizen erfindet man überhaupt nicht — geschweige denn daß man später einem andern den Namen Jesus beigelegt hätte. Vollends daß Archippus, dem V. 17 Erfüllung des überkommenen Dienstes aufgetragen wird, aber vielleicht gar nicht, um ihn zu tadeln, sondern vielmehr, um ihn zu ermuntern, aus Plinius, wo er in ganz anderm Zusammenhang vorkommt, stammen

sollte, ist schlechterdings undenkbar[1]). Der Name kommt vielmehr auch auf zwei smyrnäischen Inschriften vor, wie der des Epaphroditus, aus dem Epaphras verkürzt sein dürfte, wahrscheinlich auf einer hierapolitanischen[2]). Ja schließlich ist schon die Adresse des Briefs ein Beweis für seine Echtheit; denn die Gemeinde von Kolossä wird sonst nirgends in der urchristlichen Literatur erwähnt, weder in der Apokalypse, noch der Apostelgeschichte, noch bei Ignatius.

Und doch gilt auch dies wieder nur von dem Briefe im allgemeinen; es wäre möglich, daß er im einzelnen später mit unechten Zusätzen versehen worden wäre. Freilich so, daß vielfach Vers um Vers bearbeitet und doch überall der ursprüngliche Text erhalten worden sei, wird man sich das von vornherein nicht denken dürfen; aber auch im einzelnen sind, wie zum Teil schon das Vorstehende gezeigt hat, die meisten in Anspruch genommenen Stellen, wie 1 15—20; 2 10. 15. 18 von θέλων bis ἐμβατεύων durchaus unbedenklich. Nur der Abschnitt 1 18—20, der uns schon wegen der hier gelehrten Versöhnung der Engel Anstoß gab, macht allerdings auch in andrer Beziehung Schwierigkeiten. Zunächst nämlich paßt die einfache Bezeichnung Christi als ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας V. 18 nicht recht zu dem erst in V. 24 erfolgenden Vollzug dieser Gleichung; dann wundert man sich, wenn auch nicht, daß Christus in anderm Sinne als V. 15 als πρωτότοκος, so doch, daß er nochmals als ἐν πᾶσιν πρωτεύων bezeichnet wird und daß V. 19 in 2 9 sich wiederholt. Und da nun endlich auch V. 21 sich mindestens ebensogut wie an das unmittelbar Vorhergehende an V. 17 anschließt, so halte ich es allerdings für wahrscheinlich, daß diese drei Verse erst später eingeschaltet worden sind; aber im übrigen wird auch der Kolosserbrief

---

[1]) Auch gegen Steck, Plinius im Neuen Testament, Jahrb. f. prot. Theol. 1891 564 ff.

[2]) vgl. Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon 307, Humann u. a., Altertümer von Hierapolis. Jahrbuch des kais. deutschen arch. Inst., 4. Erg.-Heft 1898 157, Inschrift No. 283.

so, wie er uns vorliegt, aus der Hand des Apostels hervorgegangen sein[1]).

Weiterhin der Philemonbrief ist, wenngleich seines undogmatischen Inhalts wegen schon im vierten Jahrhundert[2]), doch neuerdings vor allem wegen seiner unverkennbaren Zusammengehörigkeit mit dem Kolosserbrief als unecht bezeichnet worden. Dieses Bedenken fällt also nach dem Vorstehenden weg; doch sind außerdem noch einige andre geltend gemacht worden, die wenigstens kurz besprochen werden müssen[3]).

1. Man hat zunächst das ganz eigene Zusammentreffen zufälliger Umstände, wie es der Brief voraussetze, gegen ihn geltend gemacht; und in der Tat: wenn Onesimus Paulus zufällig getroffen haben sollte, bliebe das unter allen Umständen ein zwar nicht unmögliches, aber doch merkwürdiges Zusammentreffen. Wir können indes doch auch sehr wohl annehmen, daß der entlaufene Sklave den Apostel selbst aufgesucht hatte; denn wenngleich dieser nach Kol. 2 1 nicht in Kolossä gewesen war[4]) — und von dort stammte Onesimus nach 4 9[5]) — so konnte er doch von ihm gehört, ja wenn Paulus den Philemon selbst bekehrt haben sollte, ihn sogar gesehen haben.

2. Weiterhin sein Name, der allerdings Philem. 11 zu einem Wortspiel verwendet wird und sich, wie andre ähnliche, bei Sklaven außerordentlich häufig findet[6]), braucht

---

[1]) vgl. meine Einheitlichkeit 126 ff., auch gegen Weisz, Die Nachfolge Christi 94, theol. Lit. Ztg. 1900 553 ff., Holtzmann, Neutestamentliche Theologie II 225 ff., Moffatt, The historical new testament 633.

[2]) vgl. Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon 314 f.

[3]) vgl. zur Literatur Holtzmann, Einleitung 247.

[4]) Auch gegen Lisco, Vincula sanctorum 57 f.

[5]) Gegen die zuletzt von Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon 307 f. vertretene Meinung, Archippus sei in Laodicea zu Haus gewesen, vgl. Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe I 3 f.

[6]) vgl. Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon 308 f., Zahn, Einleitung I 325, Jahrbuch des kais. deutschen

doch deshalb nicht fingiert zu sein; denn die Sklavenfrage wird ja gar nicht prinzipiell, wie man es später nötig gehabt hätte, sondern lediglich individuell und nebenher behandelt.

3. Daß aber endlich dafür die beiden Briefe des jüngern Plinius an Sabinianus, in denen es sich außer andern Unterschieden vor allem um einen Freigelassenen handelt[1]), zum Vorbild gedient hätten, läßt sich in keiner Weise wahrscheinlich machen, am wenigsten aus V. 16, wo in dem ἐν cαρκί das ursprüngliche Verhältnis zwischen Patron und Freigelassenem, das aber doch kein brüderliches war, noch durchschimmern soll. Vielmehr zeigt gerade hier der echt paulinische Sprachgebrauch, gegen den die paar Hapaxlegomena nicht aufkommen, daß wir es mit einem echten Brief des Apostels zu tun haben.

Denn auch einzelne spätre Interpolationen sind nirgends mit Sicherheit anzunehmen, weder in V. 1, wo das καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός wohl schon wegen des dann folgenden doppelten ἡμῶν unentbehrlich ist, noch in V. 5 f., wo sich der Satz mit ὅπως an das unmittelbar Vorhergehende anschließt und dann auch den hier anzunehmenden Chiasmus erklärt[2]). Auch V. 19a braucht man nicht für eine nachträgliche Randbemerkung des Apostels zu halten[3]), ebensowenig wie umgekehrt in V. 23 hinter Ἰηcοῦ ein Ἰηcοῦc ausgefallen oder das ganze ἐν Χριcτῷ Ἰηcοῦ daraus entstanden zu sein braucht. Daß Jesus Justus hier nicht genannt wird, kann vielmehr auch den Grund haben, daß er zu

archäol. Instituts, 4. Ergänzungsheft 112. 124, Inschriften No. 126. 174. Ebenda 131, Inschrift No. 200, findet sich auch der Name Ἄπφειν, außer an den von Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians 304 ff., Zahn, Einleitung I 325, angeführten Stellen. Über den Namen Philemon vgl. Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians 301 ff., Zahn, Einleitung I 325.

[1]) vgl. die eingehende Vergleichung bei Farrar, The life and work of St. Paul 1879, Pop. Ed. 1892 627 f.

[2]) vgl. meine Einheitlichkeit 131 f.

[3]) Gegen Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe II 196.

unbedeutend war; denn unbekannt waren Philemon und den Seinen wohl auch von den übrigen einige[1]).

Kommen wir endlich zum Philipperbrief, so lassen sich unter den gegen seine Echtheit vorgebrachten Bedenken wieder sechs allgemeine und drei besondre unterscheiden; doch bedürfen von den erstern nur einige einer eingehenderen Prüfung[2]).

1. Wenn man nämlich zunächst einmal den Sprachgebrauch unpaulinisch gefunden hat, so geht man von der Voraussetzung der Unechtheit mancher Briefe oder Briefteile aus, die sich uns nicht als haltbar erwiesen hat. Abgesehen davon aber findet sich nur Nichtpaulinisches, was hier so wenig wie anderwärts etwas beweisen kann.

2. Ebenso steht es mit der Berührung mit andern Briefen, namentlich dem zweiten an die Korinther, die noch keine Abhängigkeit und zwar gerade des Philipperbriefs involviert, geschweige denn eine solche, die mit seiner Echtheit unverträglich wäre. Ja mit dem Agricola des Tacitus oder den Briefen des Seneca und Plinius weist er noch nicht einmal eine wirkliche Ähnlichkeit auf.

3. Vollends wenn man das Schwanken des Apostels zwischen Hoffnung und Furcht aus der Sage von seiner Befreiung einer- und der Kunde von seinem Märtyrertod andrerseits erklärt hat, so versteht es sich doch viel besser unter Voraussetzung der Echtheit des Briefs. Namentlich 1 21 f. sehen wir ja unmittelbar in die Gedanken des Apostels hinein: während er schreibt oder diktiert: τὸ ἀποθανεῖν κέρδος, fällt ihm ein, daß doch das Leben für ihn Wirken bedeutet, und so bekennt er: τί αἱρήσομαι, οὐ γνωρίζω. Oder hätte ihn ein spätrer, der doch wissen mußte, daß sich das nicht erfüllt, sagen lassen: καὶ τοῦτο πεποιθὼς οἶδα ὅτι μενῶ καὶ συμπαραμενῶ πᾶσιν ὑμῖν V. 25?

4. Auch noch ein andres Argument gegen die Echt-

---

[1]) Gegen Zahn, Einleitung I 320.

[2]) vgl. zur Literatur Holtzmann, Einleitung 271, sowie van Manen, Philippians, Enc. bibl. III 3703 ff.

heit des Philipperbriefs wird sich in ein solches für dieselbe verwandeln. Man hat zunächst in 1 15 ff. eine konziliatorische Tendenz wahrgenommen, wie sie Paulus durchaus ferngelegen habe. Und in der Tat werden ja 3 2 ff. die Judaisten — denn von ihnen sind eben nach II. Kor. 11 13. 18 ff. die Ausdrücke zu verstehen[1]), während dagegen Phil. 3 18 f. auf Namenchristen gehen dürfte — aufs schärfste bekämpft, und daß Paulus dieselben Menschen einmal so, ein andermal anders beurteilt habe, ist durchaus unwahrscheinlich[2]). Aber 1 15 ff. weist ja auch gar nichts darauf hin, daß einige aus Neid und Streitsucht einen „andern Christus" predigen[3]), und ebensowenig ist angedeutet, daß von den beiden 4 2 erwähnten Frauen Euodia und Syntyche die eine (aber welche?) das Heiden-, die andre das Judenchristentum repräsentieren solle[4]). Noch weniger wird natürlich mit γνήσιε σύνζυγε V. 3 Petrus angeredet — oder, um von der Deutung auf die Gattin des Paulus und auf Christus gleich abzusehen, Timotheus, Epaphroditus oder ein Bruder des Paulus, auf die niemand verfallen konnte[5]) — wir werden vielmehr, obwohl der Name sonst noch nicht nachgewiesen ist: Synzygos, du echter Genosse übersetzen müssen[6]). Dann aber dürfte auch dieses an Philem. 11 erinnernde Wortspiel vielmehr

---

[1]) Auch gegen Lipsius, Handkommentar zum neuen Testament II, 2, 1891. [2] 1892 209, McGiffert, a history of Christianity in the apostolic age 390 ff. Zu dem Ausdruck κύνες vgl. am besten Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe IV 118. Ganz unmöglich Lisco, Judaismus triumphatus 81 f., Vincula sanctorum 20: der Apostel führe damit die Worte an, mit denen er selbst und seine Genossen von den Judaisten bezeichnet wurden.

[2]) Auch gegen Jülicher, Einleitung 94. 97.

[3]) Gegen ebenda 96.

[4]) vgl. darüber Zahn, Einleitung I 397 f.

[5]) vgl. darüber ebenda 374. 380 f. 397.

[6]) vgl. Holsten, Jahrb. f. prot. Theol. 1875 484 f. 1876 71 f., Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte III 401, Farrar, The life and work of St. Paul 603, Lipsius, Handkommentar zum neuen Testament II, 2 207. 242.

für die Echtheit des Briefs sprechen, zumal ein spätrer Personen der apostolischen Zeit kaum solche Dinge wie hier V. 2 und vollends 1 15. 17 f. oder 2 20 f. nachgesagt hätte.

5. Damit ist zugleich auch schon ein weitres Bedenken gegen die Echtheit unsres Briefs zurückgewiesen, das dem angeblichen Mangel einer Veranlassung zur Abfassung desselben entnommen ist. Freilich sein Hauptzweck ist noch ein andrer, nämlich für eine Gabe der Philipper zu danken, die sie Paulus durch Epaphroditus — ein auch sonst in Macedonien vorkommender Name[1]) — gesandt hatten, und über seine eigne Lage Auskunft zu geben, nach der sie sich außerdem wohl neuerdings erkundigt. Dagegen ist nicht nachzuweisen, daß sie sich gleichzeitig über ihre eignen Leistungen für Paulus und sein Werk unbefriedigt geäußert und noch weniger, daß sie das in einem Brief an Paulus getan hätten; der letzte Verkehr zwischen ihm und der Gemeinde kann vielmehr sehr wohl nur mündlich erfolgt sein[2]).

6. Doch es bleibt noch das letzte und wichtigste allgemeine Argument gegen die Echtheit unsres Briefs über, das wieder seiner Theologie entlehnt wird. Gnostisches zwar findet man in der berühmten Stelle 2 5 ff. jetzt wohl nicht mehr, und wenn in dem οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ V. 6 ein Mythus vom Urmenschen vorausgesetzt sein sollte[3]), so würde das nicht gegen den paulinischen Ursprung der Stelle sprechen. Wohl aber meint man, das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων widerspreche I. Kor. 15 45 ff., sofern hier der präexistente Christus als himmlischer Mensch gelte. Wir haben indes schon oben[4]) gesehen, daß das nicht der Fall ist, und wenn sich Paulus (trotz 10 4) doch auch den präexistenten Christus nur irgendwie als Mensch gedacht haben kann (denn er nennt ihn, wie 11 7 den Mann, II. 4 4

[1]) vgl. CJG 1987.

[2]) Gegen Zahn, Einleitung I 371 f.

[3]) vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895 148, 2, sowie meine christliche Lehre von der Sünde I 174.

[4]) vgl. S. 74.

und Kol. 1 15 εἰκὼν τοῦ θεοῦ), so bedeutet ja ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ebenfalls nichts andres[1]) und ist also soweit wenigstens kein Gegensatz zwischen unserm und den andern echten paulinischen Briefen vorhanden. Ja wenn es Phil. 2 7 weiter heißt: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, so besagt das überhaupt nichts andres, als ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας Röm. 8 3. Eher könnte die Selbstbezeichnung des Paulus als κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος Phil. 3 6 der Schilderung Röm. 7 7 ff. zu widerstreiten scheinen; aber doch nur, wenn man übersieht, daß er sich hier, ähnlich wie Gal. 1 13 f., auf den Standpunkt seiner Gegner stellt. Und noch weniger geht wieder das dann folgende über die andern, echten Briefe hinaus: wenn Phil. 3 9 ff. zwar nicht die Gerechtigkeit auf Grund des Glaubens, die die Voraussetzung bildet, wohl aber die Teilnahme an der Auferstehung an die durch jenen bedingte Erkenntnis der Kraft der Auferstehung Christi und Gemeinschaft seiner Leiden gebunden wird, so hat das im allgemeinen an I. Kor. 9 23, im besondern an 15 14 ff. und Röm. 8 17 eine genau entsprechende Parallele. Auch der Lehrgehalt des Philipperbriefs kann also nicht als Beweis gegen seine Echtheit angeführt werden; und können es einzelne Stellen?

1. Allerdings fällt gleich am ersten Verse auf — nicht zwar, daß Paulus, statt als ἀπόστολος als δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ bezeichnet wird; denn das läßt sich auf mancherlei Weise erklären, — wohl aber, daß unter den Adressaten hier allein in allen Briefen auch ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι genannt werden. Indes wenngleich in den paulinischen Briefen sonst nirgends Gemeindebeamte erscheinen[2]), so können doch in Philippi — ohne daß wir hier schon die Zeit unsres Briefs zu untersuchen brauchten — Vorsteher mit

[1]) vgl. Nestle, ἐν μορφῇ θεοῦ, Stud. u. Krit. 1893 173 f., Holtzmann, Neutestamentl. Theologie II 89.

[2]) vgl. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 606 ff., Möller-von Schubert, Lehrbuch der Kirchengeschichte ² I, 1, 1897 91 ff.

jenem Titel vorhanden gewesen sein[1]). Daß sie gleich hier in der Adresse genannt werden, hat vielleicht den besondern Grund, daß sie sich um die Sammlung der Unterstützung für Paulus verdient gemacht hatten; daß sie bloße Finanz- und Kultusbeamte gewesen seien, darf man gleichwohl deshalb nicht annehmen, weil im Philipperbrief des Polykarp 6 1 vielmehr die Presbyter dieselben Funktionen haben, ohne daß es aber, eben bei der Verschiedenheit der hier und dort gebrauchten Ausdrücke, anginge, beide zu identifizieren. Im übrigen komme ich auf diese Frage später noch mehrfach zurück und fahre jetzt fort, noch einige andre Stellen unsres Briefs zu besprechen, die man gegen seine Echtheit geltend gemacht hat.

2. Da ist zunächst 4 3 der sogenannte römische Clemens gefunden worden, der doch erst unter Domitian Christ geworden sei. Ich will das nicht bestreiten, auch nicht untersuchen, ob derselbe wirklich mit dem Consular Clemens, einem Verwandten Domitians, identisch ist: aber der Phil. 4 3 Genannte ist doch viel natürlicher als in Rom vielmehr in Philippi zu suchen, wo der Name auch inschriftlich nachgewiesen werden kann[2]).

3. Wenn man endlich in Phil. 4 15, wo das ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας allerdings nicht mit dem in V. 16 folgenden ἐν Θεσσαλονίκῃ gleichgesetzt werden kann, einen Widerspruch gegen I. Kor. 9 15 gefunden hat, sofern II. 11 9 nur eine Ausnahme von dieser Regel bedeuten könne: so weist erstens einmal in dieser Stelle nichts auf eine solche Auffassung hin; vor allem aber widerspricht es sich doch gar nicht, von den Korinthern (und, so können wir nach I. Th. 2 9; II. 3 8 hinzusetzen: von den Thessalonikern) keinen Lohn anzunehmen und sich doch von den Philippern unterstützen zu lassen. Auch daß die wiederholte Sendung einer Gabe schon nach Thessalonike Phil. 4 16 mit καί nachgebracht wird, erklärt sich ganz gut daraus, daß, wie wir

---

[1]) vgl. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 611 f.

[2]) vgl. CJL III 632.

sehen werden, damals die philippische Gemeinde nur eben erst gegründet war und daher eigentlich noch nicht dergleichen erwarten ließ.

Doch ehe wir nun auch den Philipperbrief als Quelle ersten Ranges für das Leben des Paulus verwenden können, müssen wir erst noch untersuchen, ob er wirklich in dieser Form aus seiner Hand hervorgegangen oder nicht vielmehr — darum wird es sich hier im wesentlichen handeln — aus zwei ursprünglich verschiednen Briefen zusammengesetzt worden ist. Wenngleich nämlich die Notiz des Georgius Syncellus über Clemens Romanus: τούτου καὶ ὁ ἀπόστολος ἐν τῇ πρὸς Φιλιππησίους μέμνηται πρώτῃ ἐπιστολῇ[1]) nicht ursprünglich sein wird[2]), so scheint doch Polykarp, wenn er 3 2 den Philippern gegenüber von Paulus sagt: καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, mehrere Briefe desselben an die Gemeinde vorauszusetzen. Zwar hat man ja ἐπιστολαί hier wie anderwärts singularisch verstehen wollen, aber gerade Polykarp unterscheidet doch 13 2 ausdrücklich von seiner ἐπιστολή die ἐπιστολαί des Ignatius, d. h. die Briefe an die Smyrnäer und Polykarp. Auch das spricht nicht gegen die pluralische Fassung, daß der letztere nach der hier allein erhaltenen lateinischen Übersetzung 11 3 schreibt: qui estis in principio epistulae eius. Denn obgleich dieser Text nicht zu ändern und auch so, wie gewöhnlich geschieht, zu verstehen sein wird[3]), so konnte doch Polykarp, so gut wie viele andre, einen Brief wie den einzigen zitieren und doch mehrere annehmen. Aber eben dies kann nun auch darauf beruhen, daß Polykarp mit dem Philipper- die Thessalonikerbriefe zusammenfaßte: deutet er doch an der zuletzt angeführten Stelle mit den Worten: de vobis enim gloriatur in omnibus ecclesiis augenscheinlich auf II. Th. 1 4 hin und hat auch einen Vers weiter II. Th. 3 15 im Auge. Immer-

[1]) vgl. Chron. ed. Dindorf I 651.

[2]) Doch hält Bauer, Der Apostolos der Syrer 1903 33 ff. für möglich, daß es einmal einen apokryphen Philipperbrief gab.

[3]) Gegen Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons IV, 1891 252, 1, Einleitung I 379.

hin erscheint es mir noch einfacher, anzunehmen, daß er aus Phil. 3 1: τὰ αὐτὰ γράφειν ὑμῖν ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρόν, ὑμῖν δε ἀσφαλές, (wie wir sehen werden: mit Recht) schloß, Paulus habe schon früher einmal an die Philipper geschrieben. Denn wenn man dagegen eingewandt hat, dann hätte Polykarp doch bemüht sein müssen, sich und seiner Gemeinde diese wertvollen Reliquien zu verschaffen und hätte dabei gemerkt, daß sie gar nicht existierten — so geht man immer wieder von einer falschen Voraussetzung über das Interesse der nachapostolischen Zeit an paulinischen Briefen aus[1]). Richtig ist aber, daß Polykarp, da er schon eine gewisse Verbreitung unsres Philipperbriefs voraussetzt, ihn auch bereits in seiner gegenwärtigen Form gekannt haben wird, daß derselbe diese also, wenn überhaupt erst später, dann doch vor Polykarp erhalten haben muß. Und das ist wieder nur ähnlich wie beim zweiten Korintherbrief denkbar; daß in ihm zwei ursprünglich verschiedne Briefe nachträglich in einander gearbeitet worden sein sollten, hat von vornherein wenig Wahrscheinlichkeit für sich.

In der Tat laufen — um von den zu 1 1 vorgeschlagnen Änderungen als durch das Obige bereits erledigt abzusehen — V. 3—7 und 8—11 keineswegs einander so parallel, daß nur der eine Abschnitt ursprünglich sein könnte. Auch die Streichung von V. 15—18 und 2 6 f. oder einzelner Teile davon ist schon früher als überflüssig erwiesen worden, und der zwischen V. 16 und 17 vermißte Zusammenhang besteht in dem Gegensatz, den σπένδεσθαι zu τρέχειν und κοπιᾶν bildet[2]). Auch V. 19 schließt sich wohl so an das Vorangehende an, daß der Freude der Philipper die des Paulus zur Seite gestellt wird; und wenn dieser dann von seinen andern Gefährten außer Timotheus sagt: οὐδένα γὰρ ἔχω ἰσόψυχον, ὅστις γνησίως τὰ περὶ ὑμῶν μεριμνήσει· οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ — so ist das

---

[1]) vgl. meine Einheitlichkeit 133 ff., Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe I 94 f., Zahn, Einleitung I 379.

[2]) Auch gegen Pfleiderer, Das Urchristentum I 180 f. 229 ff.

mit dem 1 14 ff. über die eine Klasse der Brüder Gesagten wohl doch so vereinbar, daß es sich hier nur um diejenigen handelt, die Paulus auch nach Philippi hätte schicken können, und ihrerseits um ein das Ihre Suchen eben nur in dem vorliegenden Falle[1]). Übrigens wurde die Mission des Timotheus auch durch die Entsendung des Epaphroditus V. 25 ff. nicht überflüssig gemacht; denn dieser sollte doch wohl (trotz des κἀγὼ ἀλυπότερος ὦ V. 28) in Philippi bleiben.

Eine wirkliche Schwierigkeit liegt also erst zu Anfang des dritten Kapitels vor, sofern hier nicht nur zwischen den beiden Hälften von V. 1 (denn die zweite bezieht sich auf das folgende) eine Lücke klafft, sondern, obwohl man nach dem 2 19 ff. Vorangehenden und vollends dem τὸ λοιπόν 3 1 den Schluß erwartet, eine derartige Philippika gegen die Judaisten überhaupt überrascht. Aber von V. 1 b oder, wenn man ihn dem Redaktor zuschreiben wollte, von V. 2 ab einen Zusatz aus einem andern Brief anzunehmen, liegt dennoch kein genügender Grund vor; man muß nur erklären, wie Paulus, wenngleich nach einem Augenblick der Ungewißheit, zu diesen nachträglichen Ausführungen gekommen ist. Und da genügt es allerdings nicht, wegen V. 15, der sich in Wahrheit auf das unmittelbar Vorhergehende bezieht, anzunehmen, die Philipper hätten das frühere Urteil des Apostels über die Judaisten zu scharf gefunden, und er halte es nun ihnen gegenüber aufrecht. Auch wenn nur in Rom solche andre Lehrer aufgetreten wären, hätte Paulus nicht so, wie er 1 14 ff. tat, von den dortigen Predigern reden und 4 22 von allen Heiligen grüßen können[2]). Er muß vielmehr mindestens befürchtet haben, daß sie auch in Philippi sich zeigen könnten — wenn die Gemeinde ihnen zuzufallen drohte, mußte allerdings der ganze Brief (besonders 1 5; 2 12; 4 1) anders lauten und namentlich diese Warnung vor ihnen an einer andern Stelle stehen. Drohten sie dagegen erst einzudringen oder

---

[1]) vgl. Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe I 95 f.

[2]) Gegen Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte III 400.

war das zwar schon geschehen, verhielten sich die Philipper aber ablehnend gegen sie, so brauchte Paulus, zumal er das schon einmal getan, hier nur nachträglich vor ihnen zu warnen und konnte daran dann gleich noch einige andre Ermahnungen anschließen, um 4 8 das τὸ λοιπόν 3 1 wieder aufzunehmen und den Brief nun wirklich zu Ende zu bringen. Streichungen sind weder in diesem noch dem vorangehenden Kapitel anzunehmen; der Brief wird vielmehr so, wie er uns vorliegt, aus der Hand des Paulus hervorgegangen sein[1]).

Damit sind nun aber auch die echten Paulusbriefe erschöpft; was sonst noch unter seinem Namen im neuen Testament steht, kann wenigstens in dieser Form nicht von ihm stammen. So zunächst der Epheserbrief, der zwar häufig mit dem Kolosserbrief zusammengenommen wird, aber doch außer den gegen diesen mit Unrecht vorgebrachten Bedenken noch manchen andern, zunächst wieder solchen allgemeiner Art, unterliegt[2]).

Und zwar ist da an erster Stelle (1) eben das Verhältnis zum Kolosserbrief zu nennen, obwohl man gerade es immer wieder für seine Echtheit geltend macht. Denn wie konnte, so sagt man, ein andrer, der doch offenbar auch ein bedeutender Mann war, sich so eng an ein fremdes Vorbild und noch dazu einen einzelnen Brief des Paulus anlehnen? Aber was zunächst das letzte betrifft, so erklärt es sich doch ganz einfach daraus, daß er, wenn schon im übrigen mit der Lehre des Apostels vertraut, doch von seinen Briefen, die eben nicht sofort überall verbreitet wurden, nur jenen einen kannte; und wenn man die Anlehnung an ihn als bei einem bedeutenden Manne undenkbar bezeichnet, so müßte man dasselbe gegen die Abhängigkeit der spätern Synoptiker von Marcus einwenden. Immerhin ließe sich beides auch unter Voraussetzung der Identität

[1]) Das Ganze gegen die in meiner Einheitlichkeit 135 ff. Genannten und diese selbst.

[2]) vgl. zur Literatur Holtzmann, Einleitung 257 f., auch Heinrici, Das Urchristentum 1902 100.

des Verfassers erklären, wenn nur nicht der Epheserbrief Ausdrücke und Gedanken des Kolosserbriefs vielfach in anderm Sinn und Zusammenhange brächte und wenigstens 6 21: ἵνα δὲ καὶ ὑμεῖς εἰδῆτε τὰ κατ' ἐμὲ κτλ. in einer Weise auf jenen verwiese, die den Lesern nicht unmittelbar verständlich sein konnte[1]).

2. Weiterhin am Sprachgebrauch fällt nicht zwar das Vorkommen von Hapaxlegomena auf, wohl aber die Vertauschung sonst bei Paulus üblicher Ausdrücke mit andern, οὐρανοί mit ἐπουράνια, διάβολος mit σατανᾶς usw. Bedenklicher noch sind die eigentümlichen Wortverbindungen, namentlich genetivischer Art und im Zusammenhang damit wieder der ganze klebende Stil, der ja zwar an dem des Kolosserbriefs einen Vorgänger hat, aber doch über ihn noch weit hinausgeht und in Wahrheit einen ganz andern schriftstellerischen Charakter verrät. Daß sich auch hier Anakoluthe finden, kann dem gegenüber gar nichts beweisen; denn sie kommen überall vor.

3. Eher ließen sich die meisten lehrhaften Eigentümlichkeiten des Epheserbriefs, die man gegen seine Echtheit anführt, auch unter ihrer Voraussetzung begreifen, selbst das, was wir 3 10 — und danach ist wieder 1 10 zu erklären — über die Einwirkung (nicht die Ausdehnung) der Erlösung auch auf die Engelmächte lesen. Immerhin bleibt zu beachten, daß die Betonung der Erkenntnis hier nicht, wie im Kolosserbrief, durch den Gegensatz gegen eine Irrlehre motiviert ist und vielmehr mit andern Eigentümlichkeiten des Briefs in der nachpaulinischen Literatur wiederkehrt. Das führt uns aber sofort zu einem weitern, entscheidenden Punkte hinüber.

4. Der Epheserbrief ist vom ersten Petrusbrief abhängig, der schon oben[2]) als nachpaulinisch bezeichnet wurde. Denn

---

[1]) Gegen die Beziehung des καί auf 1 15 bei Hofmann (Die heilige Schrift neuen Testaments IV, 1, 1870 266) vgl. auch Zahn, Einleitung I 348, der aber ebensowenig eine befriedigende Erklärung zu geben vermag.

[2]) vgl. S. 14.

mit der Annahme einer gleichen geistigen Atmosphäre, in der die Briefe entstanden wären, reicht man wenigstens einigen Stellen gegenüber nicht aus und unter ihnen zeigt wieder der Übergang zu der sogenannten Haustafel 5 21, daß dem ersten Petrusbrief die Priorität zukommt. Während sich nämlich hier 2 18 ff. die Ermahnung an die Knechte und Frauen, gehorsam zu sein, ganz natürlich an das gleiche Gebot gegenüber der Obrigkeit anschließt, macht Eph. 5 21, nachdem vorher vom Geist nicht als Prinzip des neuen religiös-sittlichen Lebens, sondern im Gegensatze zum μεθύσκεσθαι οἴνῳ die Rede gewesen war, die Ermahnung zu gegenseitigem Gehorsam unverkennbare Schwierigkeit[1]). Und daß sie vollends im Partizip angefügt wird, obgleich sie den gleich V. 25 ff. erwähnten Männern nicht gilt, erklärt sich nur aus der Vorlage des ersten Petrusbriefs[2]).

5. Doch zwingender noch sind zwei letzte Argumente, die ich daher auch etwas ausführlicher als die bisherigen behandeln muß. Das erste ist der Selbstbeurteilung des Apostels entnommen, wie sie uns 2 3. 20; 3 4 ff. entgegentritt. Denn wenn es an der ersten Stelle heißt: καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν κτλ., so führt doch schon dies über Röm. 7 14 ff. und vollends Phil. 3 6 hinaus und nähert sich vielmehr der Beurteilung des Vorlebens der Apostel, wie wir sie in spätrer Zeit finden[3]). Auch daß 2 20 Paulus — denn sich selbst wird er doch nicht ausgeschlossen haben[4]) — so objektiv von den Aposteln und Propheten geredet haben sollte, ist ebenso unwahrscheinlich wie der ähnliche Ausdruck ap. 21 14 unter Voraussetzung des apostolischen Ursprungs der Schrift. Vor allem aber hätte Paulus gewiß weder so, wie es 3 4 geschieht, sein Verständnis des

[1]) vgl. Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe III 207.

[2]) vgl. außer den bei Holtzmann, Einleitung 260 genannten besonders Usteri, Kommentar über den ersten Petrusbrief 1887 283 ff. und jetzt auch von Soden, Handkommentar zum Neuen Testament III, 2[3], 1899 117.

[3]) vgl. z. B. Barn. 5 9. [4]) Gegen Zahn, Einleitung I 358.

Geheimnisses Christi dem Urteil seiner Leser unterworfen[1]) noch so, wie in V. 5, sich selbst als heiligen Apostel bezeichnet und mit den andern, denen auch die Zulassung der Heiden offenbart worden sei, zusammengestellt. Denn daß er sich etwa auch hier wieder selbst nicht mitmeine, — wodurch die Ungeschichtlichkeit seiner Aussage aber nur noch größer würde[2]) — ist doch eben durch das Folgende ausgeschlossen, das mit V. 3 übereinstimmt[3]); die Selbstbezeichnung des Apostels als heilig aber läßt sich auch damit nicht rechtfertigen, daß Paulus alle Christen so nennt; denn hier handelt es sich eben um einen andern Gebrauch des Worts[4]). So hat man schon hinter τοῖς ἁγίοις ein Komma setzen oder, wenn nicht den ganzen Halbvers, wenigstens das eine Wort streichen wollen[5]); aber auch das geht kaum an und die andern Bedenken blieben dann immer noch bestehen.

6. Ja es kommt zu ihnen als schwerwiegendstes endlich noch die „Unpersönlichkeit" des Briefs, wie man es genannt hat. Zwar wenn Paulus einer ihm genau bekannten Gemeinde nicht schreiben durfte, er habe von ihrem Glauben und ihrer Liebe (nicht von ihren Fortschritten darin) gehört (1 15), wie sie von seiner Verwaltung der Gnade Gottes (3 2), wenn er es nicht in Frage stellen konnte,

---

[1]) Die Beziehung von ἀναγινώσκοντες auf das Alte Testament, die Hort (Prolegomena to St. Paul's epistles to the Romans and the Ephesians 1895 150 f.) vertritt, wird kaum irgend jemand gutheißen.

[2]) Daß nicht die Urapostel in ihrer Gesamtheit gemeint seien, kann man doch sicher nicht mit Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe I 82 f. aus dem weitern Sinn des Wortes Apostel beweisen.

[3]) Gegen Zahn, Einleitung I 358.

[4]) Wenn Abbott, a critical and exegetical commentary on the epistles to the Ephesians and to the Colossians 82 sagt: a clergyman is not expected to be prevented, by a feeling of a delicacy, from speaking of his 'reverend brethren', or a bishop of his 'right reverend brethren' — so würde es doch selbst für unser Gefühl sofort anstößig und lächerlich wirken, wenn er sich selbst einschlösse.

[5]) vgl. Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe III 101 und auch schon I 63, Monnier, La notion de l'apostolat 1903 93.

ob sie Christus gehört hätte (4 21), und ihr endlich wohl auch, sofern kein Grund für das Gegenteil ersichtlich wäre, trotz 6 21 f., so gut wie den Kolossern trotz Kol. 4 7, Grüße gesandt hätte — so ließen sich ja all diese Anstöße hier, wo wir die Zeit der Briefe noch nicht zu untersuchen haben, damit beseitigen, daß man den unsrigen eben vor dem Bekanntwerden des Paulus mit der ephesinischen Gemeinde — vorausgesetzt, daß vor ihm eine solche existierte — entstanden dächte. Aber auch dann früge es sich, ob er einen solchen unpersönlichen Brief geschrieben hätte; und dies Bedenken gilt nun ebenso gegen alle andern Auffassungen der Adresse, die man im Laufe der Zeit vorgetragen hat.

a) Zunächst Marcion u. a. haben nämlich den Epheserbrief nach Laodicea gerichtet sein lassen, in letzter Linie gewiß auf Grund von Kol. 4 16. Aber wenn es sich hier auch nicht um einen Brief der Laodicener oder einen von dort — wo Paulus nach 2 1 ja nie gewesen war! — geschriebnen Brief des Apostels, sondern um einen Brief nach Laodicea handeln wird, so kann doch darunter, so wenig wie der Philemon- oder Hebräerbrief, der an die Epheser verstanden werden[1]). Denn der Laodicenerbrief wird, da dort nach 2 1 ff.; 4 13 ähnliche Verhältnisse wie in Kolossä herrschten, auch dem an die Kolosser ähnlich gewesen sein; der Epheserbrief aber ist überhaupt kein persönlicher Brief.

b) So haben andre in ihm ein Rundschreiben gesehen, indem sie sich auch dafür zunächst (α) auf Kol. 4 15 f. beriefen. Aber wenn man sagt, Paulus habe die Brüder in Laodicea nicht grüßen können, wenn er eben an sie selbst geschrieben habe, so braucht das doch nicht unmittelbar vorher geschehen zu sein[2]); und ebensowenig braucht man den Ausdruck: ποιήσατε . . . τὴν ἐκ Λαοδικίας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε

[1]) vgl. über diese verschiedenen Erklärungen Lightfoot, St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon 272 ff.

[2]) Gegen Hort, Prolegomena 89 f., Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe I 46. 48, Zahn, Einleitung I 341.

so zu verstehen, daß der Brief nur über Laodicea nach Kolossä kommen sollte[1]). Ich möchte im Gegenteil meinen, daß das deutlicher hätte gesagt werden müssen — wenn es überhaupt bei einem auch für sie bestimmten Rundschreiben der Ermahnung (aber nicht an die Laodicener, sondern die Kolosser) bedurft hätte, sie sollten dafür sorgen, daß sie es zu lesen bekämen.

β) Doch man beruft sich zweitens auf die Tatsache, daß manche Väter und Handschriften in Eph. 1 1 kein ἐν Ἐφέσῳ lesen, die man wieder verschieden auslegt. Und auch über jene Tatsache selbst gehen die Meinungen auseinander.

Wenn nämlich Tertullian über die vorhin erwähnte Hypothese Marcions sagt: (epistulae) titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus interpolator[2]), so hat man daraus manchmal geschlossen, daß nicht nur Marcion, (da er nur den Titel änderte), sondern auch Tertullian (da er die sonst nötige Änderung im ersten Vers gar nicht erwähnt) hier keine Ortsbestimmung hatten. Aber zwingend ist das doch nicht: Tertullian konnte über diese Änderung hinweggehen, zumal sie sich aus der ersten mit Notwendigkeit ergab und schließlich auch von ihr galt: nihil autem de titulis interest, cum ad omnes apostolus, scripserit, dum ad quosdam[3]). Dagegen Origenes[4]) und Basilius[5]) haben allerdings kein ἐν Ἐφέσῳ gelesen, wenngleich es der letztere schon in jüngeren Handschriften fand. Aber auch ℵ* B* 67** lassen es noch vermissen.

Nun hat den dann bleibenden Text: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ zwar schon Origenes nach

---

[1]) vgl. Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe I 48, gegen Hort, Prolegomena 90, Zahn, Einleitung I 341.

[2]) vgl. adv. Marc. V, 17.

[3]) vgl. Hort, Prolegomena 77, gegen von Soden, Handkommentar III, 1 79, Jülicher, Einleitung 109, Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe I 43, 1, Zahn, Einleitung I 342. 346.

[4]) vgl. Cramer, Catena in epistolas Pauli 1842 102.

[5]) vgl. c. Eunom. II, 19. Über Hieronymus und Ephräm vgl. Zahn, Einleitung I 346 f.

ex. 3 14 mit οἱ μετέχοντες τοῦ ὄντος zu erklären versucht, andre mit: die auch gläubig sind; indes beides geht offenbar nicht an. Man müßte dann schon den Text ändern und zugleich, um die Echtheit des Briefs zu retten, doch wieder an einen engern Leserkreis denken, aber das ist vollends unmöglich[1]).

So wäre es immer noch eher möglich, hinter τοῖς οὖσιν in dem Original des Briefs eine Lücke anzunehmen, in die Tychikus beim Vorlesen oder die betreffende Gemeinde beim Abschreiben ihren Namen einsetzen sollte[2]). Denn wenn man dagegen eingewandt hat, dann hätte im Original und in den genauen Abschriften desselben doch wenigstens ein ἐν stehen müssen, so ist doch auch dies nicht nötig. Wohl aber frägt es sich, ob Paulus oder irgend ein andrer Mann der apostolischen Zeit einen Rundbrief in dieser Weise ausgefertigt hätte. Der Galater- und zweite Korinther-, sowie der erste Petrusbrief (wenn man ihn für ein wirkliches Rundschreiben halten will) sind doch ganz anders adressiert; und eine ähnliche gemeinsame Bezeichnung hätte sich wohl auch für die Gemeinden Asiens außer Ephesus finden lassen, an die der Brief gerichtet sein soll. Wollte man aber endlich annehmen, Paulus habe in der Adresse alle jene Gemeinden genannt, jede hätte aber nur ihren Namen abgeschrieben und ein spätrer, ratlos, welchen er wählen sollte, gar keinen aufgenommen[3]), so früge es sich doch immer noch: hätte Paulus auch nur an ihm unbekannte Christen in dieser Weise geschrieben?

c) Das entscheidet endlich auch gegen die letzte noch mögliche Auffassung des Epheserbriefs, die ihn an irgend eine andre, uns unbekannte Gemeinde gerichtet sein läßt. Außerdem wissen wir schlechterdings nichts davon, daß ihn

---

[1]) Gegen Zahn, Einleitung I 343 ff. 347, Abbott, commentary on the epistle to the Ephesians and to the Colossians VII ff. Zahns Berufung auf den Jakobus-, zweiten Petrus- und Judasbrief übersieht, daß das katholische Briefe sein wollen, obwohl sie natürlich bestimmte Verhältnisse ins Auge fassen müssen.

[2]) vgl. zuletzt Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe I 46 ff.

[3]) vgl. McGiffert, a history of Christianity in the apostolic age 381.

in alter Zeit jemals jemand so beurteilt habe, während dagegen schon Ignatius ihn als Epheserbrief zu kennen scheint[1]). Gewiß läßt sich das auch unter Voraussetzung einer ursprünglich enzyklischen Adresse erklären, aber natürlicher noch ist es doch offenbar, wenn der Brief eben von Anfang an — nur nicht in Ephesus selbst — unter diesem Namen verbreitet wurde. Denn daß auch ein spätrer nicht so die Beziehungen des Apostels zu dieser Gemeinde habe übersehen können, trifft doch nicht zu; wir werden gleich sehen, daß ihm die Pastoralbriefe umgekehrt Reisen zuschreiben, die er nie gemacht haben kann. Sprach doch hier vielleicht auch die Notiz II. Tim. 4 12: Τυχικὸν δὲ ἀπέστειλα εἰς Ἔφεσον mit, die man schon zur Erklärung der angeblich spätern Einschaltung des ἐν Ἐφέσῳ herangezogen hat, aber wiederum viel einfacher doch hier verwenden dürfte. Oder bleibt bei der Ursprünglichkeit des ἐν Ἐφέσῳ seine spätre und doch kaum zufällige Weglassung in manchen Handschriften unerklärt? Ich denke nicht. Wenn Dionysius von Alexandrien aus innern Gründen die Apokalypse dem Apostel Johannes absprach[2]), so konnte wohl auch ein frühre schon das ἐν Ἐφέσῳ Eph. 1 1 mit der Echtheit des Briefs unvereinbar finden, während wir umgekehrt um seinetwillen diese aufgeben müssen.

Kommen doch zu den angeführten sechs allgemeinen endlich noch einige besondre, einzelnen Stellen entnommene Bedenken.

1. Gleich der erste Vers ist nämlich wenigstens unter Voraussetzung einer gleichzeitigen Entstehung unsers und des Kolosserbriefs insofern auffällig, als hier neben Paulus nicht Timotheus genannt wird. Stellt sich der Apostel doch auch sonst immer einen oder mehrere solche nominelle

---

[1]) vgl. Zahn, Einleitung I 341 f. 349 gegen denselben, Ignatius von Antiochien 1873 608, Abbott, commentary on the epistles to the Ephesians and to the Colossians xi. Das entscheidet auch von vornherein gegen Ladeuze, Les destinataires de l'épître aux Ephésiens, Revue biblique 1902 573 ff., der statt καὶ πιστοῖς lesen will κατ' Ἴριν.

[2]) vgl. Eus., h. e. VII, 25 8 ff.

Mitverfasser zur Seite — außer im Römerbrief, bei dem schon die ausführliche Selbstbezeichnung die Hinzufügung eines andern Namens ausschloß, und in den Pastoralbriefen, die sich eben gleichfalls als unecht erweisen werden.

2. Auch die Art wie 2 11 von οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία und ἡ λεγομένη περιτομή die Rede ist, weist auf eine Zeit hin, wo Vorhaut und Beschneidung im eigentlichen Sinn keine Rollen mehr spielten. Paulus hat zwar auch Gal. 6 16 und Kol. 2 11 von dem Israel Gottes und der Beschneidung im geistlichen Sinn geredet, aber gerade da zeigt das ἀχειροποίητος, daß sie für ihn zunächst im eigentlichen Sinn existierte.

3. Höchst auffällig ist endlich der Schluß des Briefs, 6 23 f., zunächst der Wunsch: εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς καὶ ἀγάπη μετὰ πίστεως und dann der Gruß an alle, die den Herrn lieb haben, der auch über die eben angeführte Galaterstelle hinausgeht. Hier zeigt sich's vielmehr nochmals, daß der Epheserbrief ein katholischer Brief ist, wie ihn Paulus eben nicht geschrieben hätte.

Und noch weniger können wir endlich die sogenannten Pastoralbriefe an Timotheus und Titus so, wie sie uns vorliegen — und nur darum handelt es sich zunächst — als echt anerkennen, auch wenn der erste der dagegen vorgebrachten Gründe für sich noch nicht zwingend wäre[1]).

1. Zunächst einmal die Bezeugung der Briefe ist nämlich nicht schlechter als die mancher andern; ja auch ihre Verwerfung durch Marcion braucht nicht den Grund zu haben, daß er sie noch nicht kannte, ja nicht einmal den, daß er ihre Echtheit bezweifelte. Tertullian[2]) scheint vielmehr anzudeuten, daß es wegen ihres privaten Charakters geschah, der ja noch Ende des zweiten Jahrhunderts

[1]) Zur Literatur vgl. Holtzmann, Einleitung 274 ff., Neutestamentliche Theologie II 259 ff., sowie Réville, Les origines de l'épiscopat I, 1894 262 ff., Jülicher, Einleitung 138 ff., McGiffert, A history of Christianity in the apostolic age 398 ff., Moffatt, The historical new testament 556 ff.

[2]) vgl. adv. Marc. V, 21.

gegen sie und den Philemonbrief bedenklich machte[1]) und später bei einigen, wie wir schon sahen[2]), zur Bezweiflung des letztern führte. Marcion freilich nahm denselben auf; aber das könnte den Grund gehabt haben, daß in ihm immerhin eine Gemeinde gegrüßt und eine für die alte Kirche wichtige Frage behandelt wurde, während die Pastoralbriefe, von denen das ja allerdings erst recht galt, sonst zu viel Anstoß bieten oder auch zu umfangreich sein mochten. Kurz, ihre Unechtheit läßt sich aus ihrer Ablehnung durch Marcion noch nicht beweisen — um so weniger, als andre Häretiker den Titus- oder alle drei Briefe anerkannten[3]).

2. Auch der Sprachgebrauch, den man zweitens anführt, ist zwar eigentümlicher als in irgend einem der bisher besprochenen Briefe, aber doch nicht notwendig unpaulinisch. Immerhin fällt auf, daß die Grußformel der beiden Timotheusbriefe: χάρις, ἔλεος, εἰρήνη nur noch im zweiten Johannesbrief und ähnlich im Judas- und Polykarpbrief vorkommt. Vor allem aber verrät auch hier wieder der Stil einen andern Verfasser; denn er erklärt sich weder aus dem privaten Charakter der Briefe, der doch auch dem Philemonbrief eignete, noch ihrem praktischen Inhalt, den doch wahrhaftig andre nicht minder zeigen, noch aus dem höhern Alter des Verfassers, das zwar hier noch nicht zu untersuchen ist, aber doch jedenfalls seinen Stil nicht so verändern konnte. „Es fehlt durchweg die gedankenschwere Plerophorie der paulinischen Rede; es fehlen jene charakteristischen Dammbrüche, welche in Folge der schwellenden Gedankenfülle die Konstruktion erleidet; wo einmal, wie I. Tim. 1 3, ein Anakoluth begegnet, zeugt es weniger von dem Drang der Gedanken, als von nachlässiger Ideen-

---

[1]) vgl. murat. Fragm., Z. 59 f. [2]) vgl. S. 128.

[3]) vgl. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 1889 634 ff., Einleitung I 459, Steinmetz, Die zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus 1897 104 ff., Kunze, Glaubensregel, heilige Schrift und Taufbekenntnis 1899 364.

association“ [1]). Und ebenso zeigt namentlich dieser Brief auch sonst eine so mangelhafte Ordnung, wie wir sie eben im übrigen bei Paulus nicht finden.

3. Gleichwohl wären drittens die in ihnen bekämpften Irrlehrer auch zu seiner Zeit noch vorstellbar. Denn an die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts darf man bei der ganzen Art ihrer Bekämpfung jedenfalls nicht denken — trotz der ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως I. Tim. 6 20 oder der γενεαλογίαι Tit. 3 9; I. Tim. 1 4, die zwar schon die Kirchenväter auf die Äonenreihen der Gnostiker gedeutet, diese selbst aber zur Bezeichnung [2]) derselben nicht gebraucht haben. Ebensowenig ist freilich mit sogenannten christlichen Essäern, richtiger: judenchristlichen Asketen nach Art der im Römer- und Kolosserbrief bekämpften durchzukommen; denn was soll ihnen gegenüber, die doch I. Tim. 1 7 selbst νομοδιδάσκαλοι sein wollen und Tit. 3 9 μάχαι νομικαί führen, die Verteidigung des alten Testaments, wie sie schon II. Tim. 1 3. 5 und dann sicher 3 15 f. vorliegt oder gar der Vorwurf, sie seien φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι .... ἐνδύνοντες εἰς τὰς οἰκίας καὶ αἰχμαλωτίζοντες γυναικάρια (V. 4. 6)? Hier muß also, so selten das merkwürdigerweise auch bisher geschieht, zwischen den Gegnern des zweiten Timotheus- und der beiden andern Pastoralbriefe unterschieden werden: jene sind im letzten Grunde Libertiner oder Antinomisten, wegen 2 8 wohl auch Doketen und nach V. 18 Leugner der Auferstehung — dies wohl in dem Sinne, daß jeder schon in seinen Kindern auferstanden sei [3]) — diese dagegen allerdings nach Tit. 1 14 ff. Vertreter der jüdischen Reinigkeitsgebote oder genauer (nach I. Tim. 2 15; 4 3; 5 23) Gegner der Ehe und mancher Speisen, besonders wohl des Weines. Beide Verirrungen konnten nun gewiß schon zur Zeit des Paulus vorkommen; aber nachzuweisen vermögen wir sie sonst nicht, und vor allem hätte er sie gewiß ganz anders bekämpft: nicht nur durch Nachweis ihrer

---

[1]) vgl. Holtzmann, Einleitung 285.

[2]) vgl. Zahn, Einleitung I 470 ff. 487 f.

[3]) vgl. ebenda 475. 488.

Mängel, sondern durch prinzipielle Ablehnung ihrer fundamentalen Voraussetzungen. Das führt aber zugleich zu der Betrachtung der Theologie der Briefe hinüber, die (neben andern Instanzen) ihre Unechtheit über jeden Zweifel erheben wird.

4. Beginnen wir hier mit einer Untersuchung der religiösen Autoritäten, so wird I. Tim. 5 18 ein Herrenwort, das wir jetzt Luc. 10 7 lesen, zwar nicht ausdrücklich als γραφή zitiert, aber doch in unmittelbarem Zusammenhang mit einer solchen angeführt. Auch Paulus und die andern Apostel nehmen II. Tim. 3 14 schon eine andre Stellung als früher ein, und vor allem ist die Kirche I. 3 15 selbst Säule und Grundlage der Wahrheit, also gewissermaßen an die Stelle Christi getreten. Das Christentum erscheint II. 1 13; Tit. 1 9; 2 1; I. Tim. 1 10 in erster Linie als gesunde Lehre, die sich nun aber inhaltlich von der des Paulus beträchtlich unterscheidet.

Der Glaube, von dem zwar oft genug die Rede ist, hat doch seine frühere Bedeutung verloren und ist zur Rechtgläubigkeit geworden[1]). Damit hängt wieder zusammen, daß die heilsame Gnade vor allem als erziehend gilt[2]); Christus hat Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht durch das Evangelium[3]). Seine Wiederkunft wird Gott seinerzeit eintreten lassen; in nächster Zukunft erwartet man sie jedenfalls nicht mehr[4]).

Zum andern auf dem Gebiete der Ethik ist besonders deutlich unpaulinisch die Verwerfung der sukzessiven Bigamie, von der wir das μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ Tit. 1 6, vgl. I. Tim. 3 2. 12 und ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή 5 9 verstehen müssen. Oder hätte erst ausgesprochen zu werden brauchen, daß eine Ehebrecherin oder Dirne nicht zur „Witwe“ erwählt werden könne? Eine zweite Ehe einzugehen, galt dagegen für Frauen schon bei Juden und Römern als der minder hohe sittliche Standpunkt und bei einem christlichen Apo-

---

[1]) vgl. I. Tim. 1 19. 4 1. 6 10. 21.
[2]) vgl. Tit. 2 11.
[3]) vgl. II. Tim. 1 10.
[4]) vgl. I. 6 15.

logeten überhaupt als anständiger Ehebruch[1]); wenn sie hier den künftigen „Witwen“ verboten, V. 14 dagegen andern gestattet wird, so liegt darin zugleich die Unterscheidung einer doppelten Sittlichkeit für Klerus und Laien[2]) — und das führt uns wieder zu einem weitern Verdachtsmoment gegen die Echtheit unsrer Briefe, der in ihnen vorausgesetzten Verfassung weiter.

5. Zwar hat man auch hier wieder in der oberhirtlichen Stellung des Timotheus und Titus, sofern sie im ordnungsmäßigen Kirchenleben der nachapostolischen Zeit ohne Analogie sei, vielmehr einen Beweis für die Echtheit der Briefe gesehen; aber wenn sich jene Stellung auch nicht aus dem monarchischen Episkopat erklärt — eher aus der Rolle, die der Lehrer auch sonst in dieser Zeit spielt[3]), oder noch einfacher aus der ganzen Einkleidung der Briefe — so dürfte doch andres auf denselben hinweisen. Denn wenn zunächst Tit. 1 7 nach der wiederholten Mahnung an Titus, in jeder Stadt Presbyter einzusetzen, fortgefahren wird: δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι κτλ., so erklärt sich dieser Singular wohl noch nicht aus dem vorangehenden εἴ τίς ἐστιν ἀνέγκλητος, nach dem außerdem das nochmalige ἀνέγκλητον überflüssig gewesen wäre, sondern nur aus der Voraussetzung eines monarchischen Episkopats. Oder sollte es zufällig oder nur durch den vorangestellten Grundsatz: εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ I. Tim. 3 1 bedingt sein, daß es V. 2 heißt: δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίλημπτον εἶναι κτλ., V. 8 aber: διακόνους ὡσαύτως σεμνοὺς κτλ. und 5 17: οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν κτλ?[4]) Eine derartige Gemeindeverfassung finden

---

[1]) vgl. Lc. 2 36, Tert., de exhort. cast. 13, de monog. 17, Athenag., suppl. 33, auch Herm., mand. IV, 4 1 f., Theoph., ad Aut. III, 15.

[2]) vgl. auch Steinmetz, Die zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus 186 ff., gegen Zahn, Einleitung I 465 f. 485 f.

[3]) vgl. von Soden, Handkommentar zum neuen Testament III, 1 171.

[4]) vgl. schon Baur, Die Pastoralbriefe 1835 112 ff.; vor allem aber Hesse, Die Entstehung der neutestamentlichen Hirtenbriefe 1889 148. 317, meine Einheitlichkeit 157, Réville, les origines de l'épiscopat I 301 f.

wir aber sonst, da auch die Engel ap. 1—3 nicht davon zu verstehen sein werden, erst bei Ignatius, während die paulinischen Briefe nicht einmal Presbyter erwähnen — von den „Witwen“ gar nicht erst noch einmal zu reden. So würde die in ihnen vorausgesetzte Gemeindeverfassung allein schon die Unechtheit unsrer Briefe beweisen, es kommt aber zu allem Bisherigen endlich noch hinzu, was man ihre Undatierbarkeit genannt hat.

6. Freilich müssen wir dafür, wie schon oben einmal, die Geschichtlichkeit des von den Akten berichteten Verlaufs des Lebens des Paulus voraussetzen; tun wir das aber, dann läßt sich, ohne daß über die Zeit der andern Briefe schon etwas ausgemacht wäre, allerdings zeigen, daß die unsrigen in demselben nicht unterzubringen sind. Und zwar behandle ich sie, wie bisher, in der Reihenfolge, in der sie schon nach ihrer Stellung zur Irrlehre[1]), aber auch nach andern Anzeichen zu urteilen, entstanden sein werden.

Da ergibt sich nun zunächst betreffs des zweiten Timotheusbriefs aus 1 17, daß er in Rom geschrieben sein will — wenigstens läßt sich die Stelle, wenn das Leben des Paulus mit der διετία act. 28 30 zu Ende ging, nicht anders verstehen[2]). Aber dagegen spricht schon, was wir II. Tim. 4 9 ff. lesen: denn wenn Demas Paulus in Rom verlassen hat ἀγαπήcαc τὸν νῦν αἰῶνα (und das gilt doch wohl irgendwie auch von den andern, die mit ihm zusammengestellt werden), so wäre er ihm wohl nicht erst nach Rom nachgereist, wohin ihn zunächst nach act. 27 2 nur Lukas und Aristarch begleiteten; geschah es aber in Cäsarea, so hätte es gesagt werden müssen. Ja vielleicht hätte Paulus dann Timotheus dasjenige, was er ihm II. Tim. 4 16 f. und doch nicht wie etwas Bekanntes schreibt[3]), überhaupt nicht erst mitzuteilen

---

[1]) vgl. von Soden, Handkommentar zum neuen Testament III, 1 159. 163 f.

[2]) Wenn Lisco, Sincula sanctorum 129 diese Worte streichen möchte, so ist das natürlich reine Willkür; noch mehr, wenn er Roma Peregrina 10 f. an ein ephesisches Rom denkt.

[3]) Gegen Zahn, Einleitung I 403.

brauchen; jedenfalls wäre V. 20, wenn es sich auf die Reise act. 20 f. oder eine frühere bezöge, für ihn eine alte Neuigkeit gewesen: denn an jener Reise, auf der Trophimus auch nicht in Milet blieb, nahm nach 20 4 Timotheus selbst teil. Und doch läßt sich II. Tim. 4 20, wenn anders ἀπέλιπον erste Person Singularis ist[1]), auch nicht auf die Reise act. 27 deuten, denn auf ihr begleitete, wie wir eben schon sahen, Trophimus den Apostel überhaupt nicht; es würde also nicht einmal etwas helfen, das ἐν Μιλήτῳ so zu verstehen, daß Trophimus von Myra (V. 5) nach Milet gereist sei, oder dafür ἐν Μιλάτῳ (eine Stadt an der Nordküste von Kreta, die die Reisenden gar nicht berührten) oder ἐν Μελίτῃ zu lesen[2]).

Die eben wieder vorausgesetzte Genauigkeit des Berichts act. 27 f. verbietet es weiterhin auch, bei dem Zusammensein des Paulus mit Titus Tit. 1 5 ff. an diese Reise zu denken — ganz abgesehen davon, daß Paulus nach ihr seinen Schüler nicht nach Nikopolis bestellen konnte, an welche unter den verschiedenen Städten dieses Namens[3]) man auch denken mag. Ja selbst wenn jener Besuch in Kreta, ohne daß die Apostelgeschichte etwas davon berichtet, schon vorher stattgefunden hätte, sollte man doch denken, daß Paulus während des längern Aufenthalts in Kaloi Limenes act. 27 8 f. mit diesen Christen in Berührung gekommen wäre: aber auch davon verlautet kein Wort[4]).

Endlich der erste Timotheusbrief setzt 1 3 voraus, — denn nur so lassen sich die betreffenden Worte verstehen — daß Paulus auf der Reise nach Macedonien (vielleicht, ohne selbst vorher in Ephesus gewesen zu sein)[5]) Timotheus auf-

---

[1]) Wie Macpherson, Am. Journ. of Theol. 1900 47 ἀπέλειπον (so liest er) mit I am leaving him übersetzen kann, verstehe ich nicht.

[2]) Gegen die bei Steinmetz, Die zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus 130 ff. und Zahn, Einleitung I 417 f. Genannten.

[3]) vgl. ebenda 436.

[4]) Auch gegen McGiffert, a history of Christianity in the apostolic age 410 f.

[5]) vgl. Zahn, Einleitung I 418. 422.

gefordert habe, dort zu bleiben. Das könnte zur Zeit von act. 20 1 gewesen sein; denn wenn es 19 21 vielmehr heißt, er habe vorher Timotheus und Erastos nach Macedonien geschickt, so wird sich später zeigen, daß das in eine frühere Zeit gehörte. Aber der vorangehende Vers beweist, daß Paulus damals nicht, wie I. Tim. 3 14; 4 13, an eine baldige Rückkehr nach Ephesus, sondern an eine Reise nach Achaja, Jerusalem und Rom dachte — und doch müßte unser Brief in dieser Zeit geschrieben sein, da Paulus, wie wir schon sahen, zur Zeit von act. 20 f. wieder selbst mit Timotheus zusammen war, also später nicht mehr so, wie I. Tim. 1 3 geschieht, an jenen frühern Vorfall anknüpfen konnte. So haben andre bei ihm vielmehr an eine frühere Reise des Apostels gedacht, wie wir sie aus dem zweiten Korintherbrief erschließen mußten: aber wenngleich Timotheus dabei in Ephesus zurückgeblieben sein könnte, so wird doch Paulus nicht über Macedonien, sondern quer über das Meer nach Korinth gereist sein. Außerdem aber bliebe auch dann auffällig, daß er mit keinem Wort an sein eigenes Wirken in Ephesus erinnert, ja Timotheus Aufträge gibt, die er doch lieber selbst hätte erledigen können. Und endlich geht es wohl kaum an, die drei einander so ähnlichen Briefe zu so verschiedner Zeit entstanden zu denken.

So hat man sie vielfach hinter die uns aus der Apostelgeschichte allein bekannte römische Gefangenschaft, bez. in eine zweite solche verlegt, wie man sie — da die Apostelgeschichte und die, wie sich zeigen wird, während der ersten Gefangenschaft geschriebnen Briefe nicht mit Sicherheit auf eine Befreiung des Apostels hinweisen[1]) — eben zunächst aus den Pastoralbriefen erschlossen hat. Und in der Tat ließe sich ja vor ihr der Titusbrief ganz gut unterbringen; dagegen schon beim ersten Timotheusbrief erhöben

---

[1]) Gegen Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I 10 ff. Die Beweise, die er hier und III, 1 80 ff. einem angeblichen zweiten Römerbrief entlehnt, brauchen nach dem oben Bemerkten wohl hier nicht noch einmal zurückgewiesen zu werden.

sich dieselben Bedenken, wie sie eben geäußert wurden und II. Tim. 4 16 f. wäre, zur Zeit einer zweiten Gefangenschaft geschrieben und doch auf die Befreiung auf die erste bezogen, für den Adressaten wieder eine alte Neuigkeit[1]). Ehe man die Stelle aber ebenfalls von einer zweiten Gefangenschaft zu verstehen versuchte, müßte man doch mindestens zusehen, wie es sonst mit den Beweisen für dieselbe steht.

Der erste unter ihnen ist dem sogenannten ersten Clemensbrief entnommen, der ja jedenfalls bezeugt, daß Petrus und Paulus zur Zeit der neronischen Verfolgung in Rom den Märtyrertod erduldet haben. Zwar das 5 4. 7[2]) von beiden gebrauchte μαρτυρήσας bedeutet nur Zeugnis ablegen, aber der Zusammenhang nach vor- und rückwärts zeigt doch, daß es sich um den Märtyrertod handelt, die Fortsetzung in Kap. 6 außerdem, daß dieser in der neronischen Verfolgung stattfand[3]). Denn das ist in der Tat, wie von

[1]) Gegen die in meiner Einheitlichkeit 153 f. Genannten, sowie Zahn, Einleitung I 403 ff., Frey, Die zweimalige römische Gefangenschaft und das Todesjahr des Apostels Paulus 1900 10 ff.

[2]) Wenn ebenda 19 f. im Anschluß an Bergmann V. 7 für interpoliert erklärt wird, so scheinen mir die dafür beigebrachten Gründe durchaus nicht zwingend zu sein.

[3]) Wenn Zahn, Einleitung I 448 zu den Worten: τούτοις τοῖς ἀνδάρσιν . . . συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν κτλ. bemerkt: das konnte von den Opfern der neronischen Verfolgung um so eher gesagt werden, wenn einer der beiden Apostel, nämlich Petrus wirklich eines dieser Opfer geworden ist; aber auch ohne dies bei einem zusammenfassenden Rückblick, wenn der Tod des Petrus und Paulus nur überhaupt in die Zeit des Nero fiel — so ist das sicher nicht die nächstliegende Erklärung. Sagt doch auch Rolffs bei Hennecke, Die neutestamentl. Apokryphen 1904 365 nur, die Menge könne den Aposteln auch nachgefolgt sein — aber nicht vorangegangen. — Über die Δαναΐδες καὶ Δίρκαι vgl. am besten Lightfoot, The apostolic fathers I, 2, 1890 32 ff. und dazu noch H. Holtzmann, Nero und die Christen, historische Zeitschrift 1874, 32 11, 1, dessen Konjektur Ἀριάδναι sich aber nicht bestätigt hat, sowie Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms II 409 f., der darauf hinweist, daß für die Aufführung auch andre Mythen wunderlich verändert wurden. Eine ganz sonderbare Erklärung gibt endlich Lisco, Roma Peregrina 17

Paulus, so von Petrus, der ja auch Joh. 21 19 und vielleicht Lc. 22 33; II. Petr. 1 14 als Märtyrer erscheint und I. 5 13 und Ign., ad Rom. 4 3 mit Rom in Verbindung gebracht wird, ganz wahrscheinlich, wenn man ihn nur, da sonst allerdings nirgends von ihm die Rede ist, erst kurz vor oder vielleicht während, ja wegen der Verfolgung nach Rom gekommen denkt[1]). Dagegen folgt daraus, daß Petrus, obwohl von ihm weniger als von Paulus zu sagen ist, doch an erster Stelle erscheint, noch nicht, daß er vor diesem sein Ende fand; die Reihenfolge kann auch gewählt sein, um eine Steigerung hervorzubringen. Ebensowenig braucht das von Paulus Ausgesagte ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας auf selbständige Überlieferung zurückzugehen; denn wenn es sich auch aus unsern sonstigen Quellen nicht belegen läßt, so

---

von der unmöglichen Voraussetzung aus, daß der Brief in einem ephesischen Rom geschrieben wurde. Das διὰ ζῆλος könnte auf Verleumdungen der Juden hindeuten; denn jedenfalls kehrte sich die Verfolgung nicht zugleich gegen sie (gegen Schiller, Geschichte des römischen Kaiserreichs unter der Regierung des Nero 1872 434 ff., Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte III 408 f., während Pöhlmann, Nero, prot. Realenc. ³XIII, 1903 719 f., der das nicht annimmt, aber das erstre ablehnt, die Beschränkung auf die Christen nur sehr ungenügend zu erklären vermag). Auch haben die Christen nicht die Brandstiftung eingestanden (vgl. Weizsäcker, Das apost. Zeitalter 460 f.), geschweige denn wirklich verübt (vgl. über diese neuerdings viel verhandelte Frage Boissier, L'incendie de Rome et la première persécution chrétienne, Journal des Savans 1902 158 ff.). Selbst daß es Nero getan, ist jedenfalls nicht zu beweisen und wenig wahrscheinlich (vgl. Sievers, Studien zur Geschichte der römischen Kaiser 1870 111 ff., Schiller, Geschichte des röm. Kaiserreichs 425 ff.). Wenn endlich Jordan, Topographie der Stadt Rom im Altertum I, 1, 1878 487 ff. die Angaben des Tacitus über die Ausdehnung des Brandes auf Grund des Briefwechsels zwischen Paulus und Seneca bestritten hat, so nennt Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms I, 1862. ⁶1888 7, 3 dessen Angabe mit Recht die wohlfeile Erfindung eines offenbar sehr unwissenden Fälschers.

[1]) vgl. meinen Artikel: Ist Petrus in Rom gewesen? Preuß. Jahrbücher 1901, 106 405 ff.; zu Harnack, Miscelle zum Aufenthalt des Petrus in Rom, theol. Lit. Ztg. 1902 604 f., C. Schmidt, Die alten Petrusakten, Texte u. Unters. XXIV, 1, 1903 167 ff.

kann das ἑπτάκις doch einfach eine runde Zahl sein[1]). Dann aber mag endlich auch das hier vor allem wichtige ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών, obwohl es gewiß eine Reise nach Spanien bezeichnet[2]), doch einfach aus Röm. 15 24. 28 stammen[3]); eine doppelte Gefangenschaft des Paulus, auf die nichts hindeutet, kann es also nicht beweisen.

Eine solche wird auch von Dionysius von Korinth noch nicht bezeugt, der um 170 von Petrus und Paulus schreibt: καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν. ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν[4]). Denn hier wird ὁμόσε an demselben Ort bedeuten; die Stelle kann also nicht sicherstellen, daß Paulus (wie auch sonst nirgends angenommen wird) ein zweites Mal mit Petrus nach Rom gekommen sei. Dagegen liegt in dem κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν wieder die Gleichzeitigkeit ihres Todes[5]), die auch Irenäus voraussetzen dürfte[6]) und Cajus nicht dadurch ausschließt, daß er die τρόπαια der beiden Apostel, die zugleich ihre Richtstätten gewesen sein könnten, an verschiednen Stellen sucht[7]). Dagegen nehmen allerdings die

---

[1]) Gegen Spitta, Zur Geschichte I 50 f., Zahn, Einleitung I 441. 447.

[2]) vgl. Spitta, Zur Geschichte I 50 ff., Steinmetz, Die zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus 46 ff., Zahn, Einleitung I 448 f.

[3]) Was ebenda 443 und von Frey, Die zweimalige römische Gefangenschaft und das Todesjahr des Apostels Paulus 23 dagegen eingewandt wird, trifft bestenfalls nur die spätre, ausführlichere Tradition.

[4]) vgl. Eus., h. e. II, 25 8.

[5]) Gegen Spitta, Zur Geschichte I 81.

[6]) vgl. adv. haer. III, 1 2; 3 1. Wenn Zahn, Einleitung I 452 von seiner Aussage, Matthäus habe zur Zeit ihrer Wirksamkeit, Markus nach ihrem Tod geschrieben, bemerkt: es läßt sich nicht mehr daraus folgern, als etwa aus einem Satz, worin von der Zeit gesagt wäre, da Hegel (1818—1831) und Schleiermacher (1810—1834) in Berlin lehrten, und aus einem zweiten Satz, worin von der Zeit „nach dem Tode der beiden großen Lehrer“ die Rede wäre — so würden solche Sätze doch eben ungenau sein.

[7]) vgl. Eus., h. e. II, 25 7 und dazu Erbes, Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler, Texte u. Unters. XIX, 1, 1899 60 f. 67 ff., Zahn, Einleitung I 454 ff.

Petrusakten, von denen später noch genauer die Rede sein wird, an, daß Paulus erst nach dem Tode des Petrus gestorben sei, nachdem er vorher in Spanien gewesen[1]). Auch das Muratorische Fragment, das wohl von ihnen abhängig sein wird, setzt eine solche Reise voraus und erklärt ihre Weglassung in der Apostelgeschichte, wie die des Märtyrertodes des Petrus damit, daß Lukas bei ihr nicht zugegen gewesen sei[2]). Aber wenngleich es diese Reise nun von Rom ausgehen, also nach der aus den kanonischen Akten bekannten römischen Gefangenschaft beginnen läßt und die Petrusakten über die ganze Zeit noch Genaueres mitzuteilen wissen, so kann die gesamte Tradition doch sehr wohl aus Röm. 15 auf der einen und den Pastoralbriefen auf der andern Seite entstanden sein. Denn andernfalls müßte sie Nachrichten enthalten, die wir für glaubwürdig halten und doch nicht aus jenen andern Schriften erklären könnten; das ist aber, wie sich später zeigen wird, nicht der Fall[3]).

Dagegen lehrt nun die Apostelgeschichte, daß Paulus aus der in ihr berichteten römischen Gefangenschaft nicht wieder freigekommen sein kann, sondern am Ende der διετία 28 30 seinen Tod gefunden haben muß. Zwar auf das Wort des Paulus an die Ältesten von Ephesus 20 25: καὶ νῦν ἰδοὺ ἐγὼ οἶδα ὅτι οὐκέτι ὄψεσθε τὸ πρόσωπόν μου ὑμεῖς πάντες möchte ich mich nicht berufen; denn auch wenn der Verfasser der Apostelgeschichte wußte, daß es sich nicht erfüllt habe, d. h. — was dann immer die natürlichste Erklärung wäre — daß diese Reise des Apostels nicht zu seinem Tode geführt habe, so konnte er doch die ganze Szene, wenn er nicht ihren Nerv durchschneiden

---

[1]) vgl. act. Petr. 1 ff., mart. Petr. 11.

[2]) vgl. Steinmetz, Die zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus 69 ff.

[3]) Die noch ebenda 87 angezogne Inschrift aus Spanien ist bekanntlich unecht, vgl. CJL II suppl., inscr. falsae vel alienae 505*; über die im selben Sinne verwendeten Graffiti aus Pompeji, vgl. Sérullaz, essai sur la religion romaine 1890 278 f.

wollte, gar nicht anders erzählen[1]). Wohl aber hätte er seine ganze Schrift nicht so plötzlich abbrechen dürfen, wenn er von einer Befreiung, neuen Reisen und einer nochmaligen Gefangenschaft des Paulus wußte. Daß er nämlich eine Fortsetzung hätte geben wollen oder sein Papier zu Ende gewesen sei, erklärt da gar nichts; denn wem ein paar Zeilen genügten, um die zweijährige Wirksamkeit des Apostels in Rom zu schildern, der konnte wohl auch kurz noch auf eine solche Wendung der Dinge hindeuten[2]). Das Martyrium dagegen durfte er allerdings einfach verschweigen — nicht, weil es einen Widerspruch gegen das Vorangehende, eine Niederlage des Evangeliums bedeutet hätte, sondern aus ästhetischen Gründen: wie auch der Dichter seinen Helden nicht auf der Bühne enthauptet werden, sondern mit erhobnem Haupte abgehen läßt[3]).

Dann aber lassen sich die Pastoralbriefe in der Tat im Leben des Paulus überhaupt nicht unterbringen, sondern müssen als unecht anerkannt werden. Freilich, wie schon zu Anfang bemerkt, nur in ihrer gegenwärtigen Form; ein letzter Grund gegen ihre Echtheit wird zugleich zur Annahme echter Bestandteile in ihnen führen.

7. Schon oben wurde gegen den ersten Timotheusbrief dies geltend gemacht, daß Paulus in ihm eine unmögliche

---

[1]) vgl. Spitta, Zur Geschichte I 7, Frey, Die zweimalige römische Gefangenschaft und das Todesjahr des Apostels Paulus 7 f.

[2]) vgl. McGiffert, A history of Christianity in the apostolic age 418, 1: It is inconceivable, if he intended to relate the close of Paul's trial and his release from imprisonment, that he should have postponed it to a third work. If he had any historic sense . . . he could not do otherwise than put the whole of the trial into one work, either including it all in the Book of Acts, or saving the entire subject, from the arrest at Jerusalem on, for the third book. To break off in the midst of the trial was most irrational, especially since if Paul was set free, his release must constitute the climax of the entire account of his imprisonment.

[3]) Auch gegen Steinmetz, Die zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus 9 ff., Zahn, Einleitung I 439, Frey, Die zweimalige römische Gefangenschaft und das Todesjahr des Apostels Paulus 33 ff.

Rolle spiele, noch mehr gilt das aber, und zwar in allen drei Briefen von den Adressaten. Bereits daß sich Paulus ihnen gegenüber, die das doch gewiß nicht bestritten, gleich zu Anfang und dann immer wieder als Apostel bezeichnet, fällt auf, und nimmt man weiterhin an, wie man doch in echten Briefen müßte, daß sie all das, was ihnen gesagt wird, wirklich nötig hatten, so erscheinen nicht nur sie, sondern auch Paulus selbst, mit dem sie doch jahrelang zusammen gewesen waren, in einem höchst zweifelhaften Lichte. Ja daß diese eingehenden Ermahnungen zu der Aussicht eines baldigen Zusammentreffens zwischen Lehrer und Schüler nicht passen, wird im ersten Timotheusbrief, der sich dadurch wieder als der jüngste erweist, 3 14 f. selbst anerkannt; dann aber wären auch in den beiden andern so widersprechende Äußerungen nicht ruhig nebeneinander gestellt worden, wenn sich die erstern nicht aus dem ganzen Zweck der Briefe ergeben hätten, letztere aber überliefert gewesen wäre[1]). Steht das dreifache σπούδαϲον ἐλθεῖν II. Tim. 4 9. 21; Tit. 3 12 doch auch sonst in einem Zusammenhang, der sowohl paulinischen Sprachgebrauch verrät[2]), als namentlich seinem Inhalte nach nicht fingiert sein kann. Zwar das darf man ja angesichts der apokryphen Apostelgeschichten nicht behaupten, daß solche Notizen immer historisch sein müßten; auch das ist dafür vielleicht noch nicht beweisend, daß sie für uns so wenig unmittelbar deutlich sind, wohl aber, daß ein spätrer kaum von Gefährten des Paulus dergleichen erfunden hätte, wie wir es II. Tim. 1 15; 4 10. 16 lesen[3]). Mindestens diese drei Abschnitte 1 15 ff.; 4 9 ff. und Tit. 3 12 ff. werden wir also jedenfalls aus echten, einer auch im Altertum schon nachweisbaren Sitte entsprechend[4]) sorgfältig aufgehobnen

---

[1]) Gegen andre Erklärungen vgl. meine Einheitlichkeit 144.

[2]) vgl. Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus 408 ff.

[3]) Auch gegen Jülicher, Einleitung 155 f., Hilgenfeld, Die Hirtenbriefe des Paulus, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1897 49 f. 61 f. 79 ff.

[4]) vgl. Krenkel, Beiträge 405 ff., Peter, Abhandlungen der philol.-

Briefen des Paulus, doch wohl eben an Timotheus und Titus, ableiten dürfen — mögen wir nun an Billette denken, die außer der Adresse so gut wie nichts Weiteres enthielten, oder auch in den übrigen Briefen nach solchen echten Bestandteilen suchen.

In der Tat ist das in verschiedner Weise geschehen, aber, wie sich zeigen wird, ohne rechten Erfolg. Beginnen wir nämlich wieder mit dem zweiten Timotheusbrief, so geht es schon nach dem oben Bemerkten kaum an, aus den ersten beiden Versen einen echten Briefanfang herauszuschälen. Dann ist jedenfalls, wenn auch die Namen Lois und Eunike geschichtlich sein werden, doch die Gleichstellung ihres jüdischen Glaubens mit dem christlichen des Timotheus V. 5 und die sakramentale Auffassung der Handauflegung V. 6 unpaulinisch; es läßt sich aber auch nicht beweisen, daß in dem Abschnitt einzelne echte Bestandteile stecken. Ebenso ist das Folgende teils in einem Brief an Timotheus deplaziert, teils der sonstigen spätern Literatur verwandt; als paulinisch werden also im ersten Kapitel in der Tat nur die vier letzten Verse bezeichnet werden dürfen. Sie aber auch ohne weitre Einschränkung; V. 15 und 18a sind weder nach Sprachgebrauch noch Inhalt derart, daß sie Paulus abgesprochen werden müßten.

Desgleichen könnte in der ersten Hälfte des zweiten Kapitels einiges echt sein; aber da wir bisher von einem derartigen Brief des Paulus keine Spuren entdeckt haben, werden wir auch diesen Abschnitt vielmehr vom Verfasser des Ganzen ableiten. Die zweite Hälfte haben selbst diejenigen, die sonst größre Stücke für echt halten, zumeist preisgegeben; namentlich gegen den Schluß gelten wieder dieselben Bedenken, wie gegen 1 7 ff.

Auch Kap. 3 wird durchaus unecht sein, und ebenso der Anfang von Kap. 4 nicht bloß bis V. 4 oder 5, sondern bis V. 8. Der Schluß dagegen ist unzweifelhaft paulinisch,

---

hist. Klasse der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften XX, 3 1903 32 ff.

aber nicht einheitlich; denn einmal wäre sonst wohl die Mitteilung V. 20 mit den andern in V. 10f., 14ff. zusammengefaßt, aber nicht das σπούδαϲον ἐλθεῖν zweimal, V. 9 und 21, und das zweite Mal in abgeschwächter Form, wiederholt worden; vor allem aber konnte Paulus, wenn nach V. 11 nur Lukas bei ihm war, natürlich nicht gleichzeitig V. 21 von Eubulus, Pudens, Linus und Klaudia grüßen. Dagegen braucht nun weiterhin weder der erste Abschnitt V. 9—18, noch der zweite V. 19—21 oder 22a (die zweite Hälfte des Verses ist ja sicher unecht) noch weiter zerlegt oder umgestaltet zu werden; auch V. 20 steht nicht so unpassend, daß er ausgeschieden und nun gar, weil auch da vom Haus des Onesiphorus die Rede war, durch 1 16—18b ersetzt werden müßte. Daß sich, wie für die andern Billetts, so auch für dieses im Leben des Apostels eine Stelle ausfindig machen läßt, kann freilich erst später nachgewiesen werden; der Redaktor hat es, vielleicht noch besonders durch die lateinischen Namen in V. 21 darin bestärkt, natürlich in Rom entstanden gedacht.

Dagegen läßt es sich allerdings schwer erklären, wie er dazu gekommen sein mag, seinen Titusbrief nach Kreta zu richten, worauf doch weder in dem echten Billett am Schluß[1]) noch im Leben des Paulus irgend etwas hindeutete. Auch daß Titus allein dort missioniert hätte, wird nirgends sonst in alter Zeit berichtet[2]); wir werden also nur annehmen können, daß das der Verfasser rein fingiert hat. Dann aber wird es auch nicht angehen, zunächst aus dem Anfang des ersten Kapitels einen echten Kern herauszuschälen; und ebensowenig werden wir ihm die „unpastorale Taktlosigkeit“ in V. 12f. 16 zutrauen. Kap. 2 halten selbst diejenigen, die einen umfangreichern echten Titusbrief annehmen, für später, während sie 3 1—7 aus ihm ableiten

[1]) Daß der Verf. unter Nikopolis das ägyptische verstanden und deshalb Titus zur Zeit dieses Briefchens gerade in Kreta gedacht hätte, ist natürlich auch ganz unwahrscheinlich.

[2]) Über spätere Nachrichten vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II, 2, 1884 401 ff.

möchten — angesichts der übertriebnen Selbstbeurteilung des Apostels in V. 3 und der deuteropaulinischen Anschauungen im folgenden kaum mit Recht. Erst die letzten drei oder vier Verse (mit Ausnahme der fünf Worte am Schluß) sind sicher echt; auch V. 15, wenn man in ihm das Original für V. 8 sieht. Aus ihnen etwas zu streichen oder in sie einzuschalten, liegt kein Grund vor; daß sie sich auch im Leben des Paulus ganz gut unterbringen lassen, werden wir später sehen.

Endlich im ersten Timotheusbrief wird man nach allem Bisherigen nicht einmal in 1 3 ein Bruchstück eines echten Paulusbriefchens sehen dürfen; denn auch wenn sich eine Situation ausfindig machen ließe, in der der Apostel so geschrieben haben könnte, so ist es doch von vornherein sehr unwahrscheinlich und ohne alle Analogie, daß hier so ein paar Worte Verwendung gefunden hätten[1]). Der Brief ist von Anfang bis Ende unecht; ob einzelne Stücke später erst in ihn hineingekommen sind, interessiert uns hier nicht, wo es sich nur um die Briefe des Paulus handelt. Und deren haben wir teils vollständig teils fragmentarisch zehn an Gemeinden gerichtete, nämlich einen Galater-, zwei Thessaloniker-, vier Korinther-, einen Römer-, Kolosser- und Philipperbrief, und fünf an Privatpersonen, nämlich drei an Timotheus, einen an Titus und einen an Philemon.

2. Die kanonische Apostelgeschichte.

So wertvoll uns die echten Briefe des Paulus natürlich sind: ein Leben des Apostels, das irgendwie diesen Namen verdiente, könnten wir nach ihnen allein doch niemals schreiben. Es ist also von höchster Wichtigkeit, daß wir

[1]) vgl. meine Einheitlichkeit 142 ff., sowie McGiffert, a history of Christianity in the apostolic age 405 ff., Moffatt, The historical new testament 565 ff. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius II, 1, 1897 482 ff. 710 f. und Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1897 1 ff. unterscheiden auch im übrigen wieder verschiedne Schichten, worauf hier nicht einzugehen ist.

noch eine andre Schrift im neuen Testament haben, die diese Lücke auszufüllen verspricht, die Apostelgeschichte. Aber auch ihre Glaubwürdigkeit wird nun aus verschiednen Gründen in Zweifel gezogen, obgleich für ihre Echtheit außer der wohl bis auf Marcion zurückzuverfolgenden Tradition[1]) auch der Sprachgebrauch angeführt wird, der einen Arzt verrate. Und in der Tat: träfe das zu, so wäre die Tradition als zuverlässig erwiesen; denn daß die beiden Schriften, die dem Λουκᾶς ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός (Kol. 4 14) zugeschrieben werden, von einem andern Arzt verfaßt sein sollten, wäre wohl wenig wahrscheinlich. Aber leider läßt sich jene Behauptung, so zuversichtlich sie auch auftritt[2]), höchstens für einen Teil der Apostelgeschichte beweisen, nicht für den ganzen Umfang der beiden Schriften. Oder hat es irgend etwas zu bedeuten, daß in ihnen eine Reihe von Ausdrücken, die die griechischen Ärzte als termini technici gebrauchen, in anderm Sinne vorkommt? Allerdings nämlich ist βελόνη, wie es Lc. 18 25 statt ῥαφίς bei Markus und Matthäus heißt, der t. t. für die Nadel des Chirurgen; aber wenn ihr Öhr als τρῆμα bezeichnet wird, worunter der Arzt eine Durchbohrung des Körpers versteht, so deutet das wohl vielmehr auf keinen Mediziner hin. Ein

---

[1]) Daß derselbe nämlich das dritte Evangelium und, wenn er sie kannte, die Apostelgeschichte, auf Lukas zurückgeführt hat, folgt weniger aus der Streichung, die er Kol. 4 14 vorgenommen zu haben scheint (gegen Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 1892 421. 528, Einleitung in das Neue Testament II, 1899. ²1900 176, Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons 1901 28, P. Ewald, Lucas, prot. Realenzyklopädie ³ XI, 1902 692), als daraus, daß er jenes überhaupt neben den Paulusbriefen kanonisierte und dasselbe doch immer gerade auf Lukas zurückgeführt wurde. Über die Notiz des Chrysostomus und Photius, manche nännten Clemens Romanus oder Barnabas als Verfasser der Akten, die offenbar auf einer Verwechslung dieser mit dem Hebräerbrief beruht, vgl. Wendt, Die Apostelgeschichte (bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament III, 1835) ⁸1899 8*.

[2]) vgl. Zahn, Einleitung II 429: W. K. Hobart (vgl. unten) hat für Jeden, dem überhaupt etwas zu beweisen ist, bewiesen, daß der Verfasser des lukanischen Werks ein mit der Kunstsprache der griechischen Medizin vertrauter Mann, ein griechischer Arzt gewesen ist.

Fachmann hätte wohl auch das viereckige Tuch act. 10 11 nicht eine ὀθόνη, d. h. eigentlich eine Binde genannt, bei der die ἀρχαί, auch wenn es mehrere als zwei waren, doch immer an den Enden saßen. Wo aber solche Ausdrücke — zumal in Abweichung von den ältern Evangelisten — richtig gebraucht werden, da verraten sie doch nur den gebildeten Mann, als der sich der autor ad Theophilum auch sonst erweist. Auf einen Arzt könnte höchstens eine Schilderung wie 28 3 ff. hindeuten, sofern hier θηρίον als t. t. für eine vielleicht giftige Schlange und ἄτοπον für die Wirkung eines solchen Bisses gebraucht wird; aber zwingend ist auch das noch nicht oder wenigstens nur für den betreffenden Abschnitt[1]). Das ganze Doppelwerk wäre nur dann mit Wahrscheinlichkeit von einem Arzt und zwar Lukas abzuleiten, wenn im Prolog des dritten Evangeliums die Vorrede des Dioskorides zu seiner Schrift περὶ ὕλης ἰατρικῆς benutzt wäre. Aber wenn es hier heißt: πολλῶν οὐ μόνον ἀρχαίων, ἀλλὰ καὶ νέων συνταξαμένων περὶ τῆς τῶν φαρμάκων σκευασίας τε καὶ δυνάμεως καὶ δοκιμασίας, φίλτατε Θεοφίλε, πειράσομαι κτλ. — so ist die Ähnlichkeit mit dem Prolog des dritten Evangeliums doch offenbar nur gering[2]). Und dasselbe gilt von Hippokrates'(?) Schrift de prisca medicina, an deren Anfang von denen die Rede ist, ὁκόσοι ἐπεχείρησαν περὶ ἰητρικῆς λέγειν ἢ γράφειν. Galens Buch de foetuum formatione aber mit seiner Bemerkung: περὶ τῆς τῶν κυουμένων διαπλάσεως

---

[1]) vgl. Hobart, The medical language of St. Luke 1882 51 ff. 60 f. 218 f. 289, Zahn, Einleitung II 429. 437 ff. Welcher Art vollends die andern hier beigebrachten Beweise sind, mag wenigstens ein Beispiel aus Hobart zeigen. Er sagt (The medical language 5): It would seem that St. Luke, by employing two distinct terms πλήρης λέπρας and λεπρός in his account of these two miracles intended to draw a distinction between the diseases in each case, either that the disease was of a more aggravated type in one case than in the other, or else of a different variety. Now we know that leprosy, even as early as the time of Hippocrates, had assumed three different forms etc.

[2]) vgl. Blasz, Philology of the Gospels 1898 2 ff., gegen Lagarde, Mitteilungen III, 1890 355, Vogel, Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil 1897 17.

ἐπεχείρησαν μέν τε καὶ φιλόσοφοι γράφειν kommt schon deshalb nicht in Frage, weil es sicher erst später als die Lukasschriften entstanden ist[1]). Auch von hier aus läßt sich also über die Echtheit derselben nichts ausmachen; es bleibt vielmehr möglich, daß sie wenigstens als ganze von einem andern Verfasser herrühren.

Man hat sich dafür unter der Voraussetzung, daß der Prolog des Lukasevangeliums auch für das „zweite Buch“[2]) bestimmt sei, zunächst eben auf diesen berufen[3]). Und in der Tat sind für jene Annahme mehrere Gründe anzuführen, die sie wenigstens als möglich erscheinen lassen.

Gleich der Lc. 1 1 gebrauchte Ausdruck: „die unter uns zur Vollendung gekommenen[4]) Thatsachen“ lautet nämlich so allgemein, daß er nur für die Geschichte Jesu von seiner

---

[1]) Auch wenn namentlich Krenkel, Josephus und Lukas 1894 50 ff. hier die Prologe des bellum judaicum und der antiquitates nachgebildet gefunden hat, genügt es wohl, mit Renan (Les évangiles 1877 255) zu fragen: Ne peut-on pas trouver une pratique romaine dans cette dédicace à Théophile, qui rappelle celle de Josèphe à Epaphrodite, et paraît tout à fait en dehors des habitudes syriennes et palestiniennes au premier siècle de notre ère?

[2]) Daß die Apostelgeschichte von demselben Verfasser wie das Lukasevangelium stammt, ist zwar auch neuerdings von Sorof, Die Entstehung der Apostelgeschichte 1890 51 f. 99 ff., Gercke, Der δεύτερος λόγος des Lukas und die Apostelgeschichte, Hermes 1894 373 ff., Norden, Die antike Kunstprosa 1898, II 483 f., Soltau, Unsre Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert 1901 63. 92, Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1903 153, Das Problem der Apostelgeschichte, prot. Monatsh. 1903 301, Hilgenfeld, acta apostolorum 1896 258 f. bestritten worden, aber angesichts des im wesentlichen identischen Sprachgebrauchs zweifellos mit Unrecht; vgl. Zeller, Die Apostelgeschichte 1854 414 ff., Friedrich, Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte, Werke desselben Verfassers 1890 5 ff., Hawkins, Horae synopticae 1899 140 ff.

[3]) vgl. außer den besonders von Grimm, Das Proömium des Lukasevangelium, Jahrb. f. deutsche Theol. 1871 54 f. Genannten namentlich Zahn, Einleitung II 363 ff., Rackham, The acts of the apostles 1901, XXXVII ff.

[4]) vgl. zu dieser Erklärung außer den neueren Kommentaren auch Blasz, Philology of the Gospels 12 ff., Zahn, Einleitung II 386 f.

Geburt bis zu seiner Himmelfahrt[1]) nicht zu passen scheint. Ja wenn man das „unter uns“ mit „in der Gegenwart des Schriftstellers“ wiedergeben dürfte, könnte man auch deshalb die Beziehung des fraglichen Ausdrucks auf die Geschichte des Christentums überhaupt für notwendig erklären[2]). Aber zwingend ist diese Übersetzung keineswegs; ja wenn V. 2 unter dem „wir“, denen die Augenzeugen den Stoff lieferten, auch die vielen Vorgänger des Evangelisten, von denen V. 1 sprach, mitverstanden werden müssen[3]), so kann auch hier bei den „wir“ nicht nur an den Verfasser gedacht werden. Immerhin bleibt jener allgemeine Ausdruck auffällig, aber daß er ihn statt eines etwa sonst möglichen spezielleren, wie er uns etwa act. 11; 18 25; 23 11; 28 31 begegnet, auch aus rhetorischen Gründen nicht habe gebrauchen können — das wird man gewiß nicht behaupten wollen. Oder schließt etwa die Berufung nicht nur auf Augenzeugen, sondern auch Diener des Worts[4]) es aus, daß der Evangelist und seine Vorgänger lediglich das Leben Jesu beschreiben wollten oder beschrieben haben? Ich will dagegen nicht geltend machen, daß die Diener des Worts mit den Augenzeugen, unter denen doch jedenfalls auch, ja in erster Linie Augenzeugen des Lebens Jesu verstanden werden müssen, unter einem Artikel zusammengefaßt werden und also identisch sein müssen: denn das läßt sich auch anderwärts nicht durchführen[5]). Die Diener des Worts

---

[1]) vgl. zum Text und zur Erklärung von Lc. 24 51 B. Weisz, Die Evangelien des Markus und Lukas (bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament I (2) 1832) [9] 1901 692 f.

[2]) vgl. Zahn, Einleitung II 363. 368.

[3]) Daß der Evangelist also auch das erste Evangelium nicht unter dem Namen des Matthäus gekannt haben kann, schließt nicht aus, daß er es überhaupt (und die Logien auch als Werk des Matthäus) kannte und benutzte.

[4]) Gegen die Beziehung von λόγος auf Jesus, die neuerdings wieder Corssen, Gött. gel. Anz. 1899 323 f. vertreten hat, vgl. besonders Grimm, Jahrb. f. deutsche Theol. 1871 42.

[5]) vgl. Winer-Schmiedel, Grammatik des neutestamentl. Sprachidioms 1822. [8] II, 1, 1897 154 ff.

mögen also auch die spätre Geschichte bezeugt haben, aber daß sie es müßten, das wird wiederum nicht zu beweisen sein.

So bleibt endlich nur noch übrig, auf den Prolog der Apostelgeschichte hinzudeuten, wo das erste Buch als eine Beschreibung alles dessen bezeichnet werde, was Jesus zu tun und zu lehren angefangen habe[1]). Aber ob ἤρξατο wirklich so übersetzt werden muß, ist angesichts andrer Stellen, wo es eine Handlung nur als eine neueinsetzende bezeichnet[2]), stark zu bezweifeln; und wäre es auch anders, so folgte daraus nur, daß der autor ad Theophilum, als er die Apostelgeschichte schrieb, in ihr eine Schilderung der fortgesetzten Tätigkeit Jesu sah, aber nicht, daß er eine solche von vornherein beabsichtigte. Möglich bliebe es immerhin; denn daß der in der Apostelgeschichte behandelte Stoff vor dieser kaum schon in vielen andern Werken dargestellt worden sein dürfte, die Entwicklung der christlichen Gemeinde mit der zweijährigen Gefangenschaft des Paulus in Rom in keiner Weise zur Vollendung gekommen sei und endlich die Details der Missionsreisen des Paulus schwerlich dazu dienen könnten, Theophilus zur Sicherheit über die Lehren, in denen er unterrichtet war, zu verhelfen (Lc. 1 4) — das alles läßt sich doch nicht so bestimmt behaupten, wie es wohl versucht worden ist[3]). Macht man also jene Voraussetzung, so folgt daraus allerdings unbedingt die Unechtheit der Apostelgeschichte; denn Augenzeugen sind nach Lc. 1 2 nur die Gewährsmänner des autor ad Theophilum und seiner Vorgänger gewesen, nicht sie selbst. Oder ist dieser Konsequenz doch irgendwie auszuweichen?

Man hat manchmal das ἀπ' ἀρχῆς so pressen wollen, daß darin liegen sollte, der autor ad Theophilum oder einige von seinen Vorgängern seien später Augenzeugen ge-

---

[1]) vgl. Zahn, Einleitung II 369. 389.

[2]) vgl. Wendt, Die Apostelgeschichte 62, Blasz, acta apostolorum, ed. mai. 1895 41.

[3]) vgl. Grimm, Jahrb. f. deutsche Theol. 1871 55. 57 f.

worden[1]). Das wäre, wenn sich der Prolog nur auf das Lukasevangelium bezöge, zwar in keiner Weise angedeutet, aber doch denkbar; gilt er dagegen zugleich der Apostelgeschichte, so ist es schlechterdings ausgeschlossen[2]). Denn die Augenzeugen werden trotz des ἀπ' ἀρχῆς durchaus von dem autor ad Theophilum und seinen Vorgängern unterschieden; will er also auch die Geschichte der Apostel schreiben, und haben sie das bereits getan, so hat keiner etwas davon miterlebt.

Oder sollte der Evangelist in V. 3 von sich behauptet haben, er habe alles von Anfang an miterlebt[3])? Das ist schon deshalb undenkbar, weil er dann V. 2 widersprochen haben würde; außerdem aber hätte das ἀκριβῶς keinen Sinn, das doch, da es sonst wohl nicht so asyndetisch neben καθεξῆς stehen würde, zum Vorhergehenden gehören dürfte. Auch kommt παρακολουθεῖν durchaus vom Nachgehen mit dem forschenden Verstand vor[4]) und ist die Stelle Jos., c. Ap. I 10, wo es allerdings erleben heißt, der unsrigen doch nicht so ähnlich, daß man für sie die gleiche Bedeutung annehmen müßte. Wird also der Prolog des Lukasevangeliums zugleich auf die Apostelgeschichte bezogen, so bleibt es bei der angegebnen Konsequenz; da sich aber die Voraussetzung nicht beweisen, ja nicht einmal wahrscheinlich machen ließ, ist auch auf den Schluß kein Verlaß.

Will man die Echtheit der Apostelgeschichte in Frage stellen, so muß man vielmehr direkt ihre Glaubwürdigkeit bestreiten, auf die es uns in diesem Zusammenhang ja gerade ankommt. Aber auch das ist nun vielfach mit

---

[1]) vgl. Zahn, Einleitung II 364. 368 f., über ältere Vertreter einer ähnlichen Anschauung Grimm, Jahrb. f. deutsche Theol. 1871 45, 2.

[2]) Am wenigsten kann man natürlich daraus, daß sich der autor ad Theophilum Lc. 1 2 als Augenzeuge, nur nicht von Anfang an bezeichne, umgekehrt schließen, er müsse dabei von vornherein sein zweites Werk im Auge gehabt haben, wie Zahn, Einleitung II 368 will.

[3]) vgl. Corssen, Gött. gel. Anz. 1899 320 ff.

[4]) vgl. besonders Grimm, Jahrb. f. deutsche Theol. 1871 46 ff., Zahn, Einleitung II 388.

Gründen geschehen, die nicht als zwingend angesehen werden können.

Zwar existiert unleugbar zwischen dem von Petrus und Paulus Erzählten ein gewisser Parallelismus: von beiden wird eine Lahmenheilung (3 2 ff.; 14 8 ff.), ein Strafwunder (5 1 ff.; 13 6 ff.), eine unbewußte Heiltätigkeit (5 15; 19 12), eine wunderbare Befreiung (5 19 f.; 12 7 ff.; 16 25 ff.), eine Geißelung (5 40; 16 22 f.), eine Totenerweckung (9 36 ff.; 20 9 ff.), eine göttliche Anbetung berichtet (10 25; 14 11 f.; 28 6). Aber wenn schon die letzteren Erzählungen — von andern überhaupt gleich abzusehen — im einzelnen doch vielfach voneinander abweichen, so beweist der bleibende Parallelismus zunächst doch nur, daß aus der Überlieferung über Petrus und Paulus eine gewisse Auswahl getroffen, nicht, daß sie durchaus oder zum Teil erfunden worden ist[1]). Das könnte erst auf Grund einer Untersuchung des einzelnen entschieden werden; aber auch für sie fehlt es offenbar vielfach an zuverlässigen Maßstäben.

Da wäre es denn von großer Bedeutung, wenn wir in der Apostelgeschichte eine oder mehrere ältre Quellen nachweisen und von den Zutaten des autor ad Theophilum unterscheiden könnten. Denn so verkehrt es auch ist, wenn man vielfach und nicht nur auf dem Gebiete des neuen Testaments die Quellen ohne weitres für geschichtlich, die redaktionellen Zutaten für unglaubwürdig erklärt: das wird sich doch nicht bestreiten lassen, daß wir den Angaben der Apostelgeschichte, die sich etwa auf einen Gefährten des Paulus zurückführen ließen, von vornherein ein ganz andres Vertrauen entgegenbringen würden. Auch spricht gegen die Annahme einer oder mehrerer solcher

---

[1]) vgl. Schwanbeck, Über die Quellen der Schriften des Lukas I, 1847 96 ff., Lekebusch, Komposition und Entstehung der Apostelgeschichte 1854 256 ff., Trip, Paulus nach der Apostelgeschichte 1866 162 ff., König, Die Echtheit der Apostelgeschichte 1867 152 ff., Örtel, Paulus in der Apostelgeschichte 1868 189 ff., gegen Schneckenburger, Der Zweck der Apostelgeschichte 1841 52 ff., Baur, Paulus 1845. ² I, 1866 8 ff., Zeller, Die Apostelgeschichte 320 ff.

Quellen die gegenseitige Verklammerung der einzelnen Teile[1]) und der im allgemeinen einheitliche Sprachgebrauch des ganzen Buches[2]) so wenig, wie beim dritten Evangelium; im Gegenteil, man hat gerade aus gewissen Unterschieden, die der Stil eben doch aufweist, auf die Benutzung schriftlicher Vorlagen durch den autor ad Theophilum geschlossen.

So ist es zunächst unverkennbar, daß die ersten zwölf Kapitel stärker hebraisieren, als die übrigen[3]); aber auf eine besondre und wohl gar semitische Quelle führt das so wenig wie bei der Kindheitsgeschichte des dritten Evangeliums. Wie dieselbe vielmehr um des Inhalts willen in diesem Stil erzählt worden sein könnte, so auch der erste Teil der Akten[4]) — es müßte denn sein, daß er allzu auffällige Berührungen mit andern Schriften aufwiese oder stellenweise durch die Annahme von Übersetzungsfehlern aus dem Hebräischen oder Aramäischen zu erklären wäre. Aber weder das eine noch das andre ist der Fall. Denn wenn man auf gewisse Ausdrücke hingewiesen hat, die sich nur im ersten Petrusbrief (der doch nicht echt sein konnte) und im Markusevangelium finden, so kommen dieselben gegenüber den viel zahlreichern Berührungen mit dem dritten gar nicht in Betracht[5]). Und wenn act. 2 47 statt des gewöhnlichen Textes: πρὸς ὅλον τὸν λαόν der Kodex D πρὸς ὅλον τὸν κόσμον liest, so erklärt sich das bei der Synonymität beider Ausdrücke und der Häufigkeit des letztern auch ohne Annahme eines aramäischen Originals, in dem das eine Mal כל עמא, das andre כל עלמא gelesen worden wäre; ja die Lesart von D zu 3 14: ἐβαρύνατε läßt sich

---

[1]) vgl. Schwanbeck, Über die Quellen I 51 ff., Zeller, Die Apostelgeschichte 403 ff.

[2]) vgl. ebenda 388 ff., Hawkins, Horae synopticae 148 ff.

[3]) vgl. meinen Artikel: Die Zusammensetzung von Apg. 1—5, Studien und Kritiken 1895 298.

[4]) vgl. Zeller, Die Apostelgeschichte 493, Vogel, Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil 19. 24 f.

[5]) vgl. meinen Artikel, Stud. u. Krit. 1895 341 ff. gegen Scharfe, Die petrinische Strömung der neutestamentlichen Literatur 1893 122 ff.

selbst über das hebräische הכביר nicht auf כפר = ἀρνεῖσθαι zurückführen[1]). Außerdem wird dabei schon eine bestimmte Theorie über den Ursprung jenes Kodex vorausgesetzt, die wir erst später auf ihre Berechtigung werden prüfen können.

Werfen wir jetzt noch einen Blick auf den zweiten Teil der Akten, so weisen die sogenannten Wirstücke, in denen in der ersten Person erzählt wird, allerdings auch einige Ausdrücke auf, die sich sonst überhaupt oder in unsrer Schrift nicht finden. Aber gegenüber der weitgehenden Übereinstimmung des Sprachgebrauchs hier und dort kommt das wieder nicht ernstlich in Betracht[2]); will man also in der Apostelgeschichte Quellen nachweisen, so muß man vielmehr auf einem andern Wege zum Ziele zu kommen suchen.

Finden sich irgendwo Widersprüche, wie sie sich ein selbständiger oder nur von der mündlichen Überlieferung abhängiger Autor nicht hätte zu schulden kommen lassen, fehlen Rückverweisungen, wo man sie erwarten sollte, werden Abschnitte getrennt, die ursprünglich zusammengehört haben müssen: dann können wir immer auf Benutzung schriftlicher Quellen schließen. Sind dieselben dann an einigen Stellen nachgewiesen, so dienen ihre Eigentümlichkeiten dazu, sie auch anderwärts zu erkennen, und erweisen sie sich als glaubwürdig, so können wir — was vorher unerlaubt gewesen wäre — auch ähnliche Abschnitte aus ihnen ableiten und andre ausscheiden. Nur bedarf es dazu, wie früher, so hier immer noch großer Vorsicht; denn vieles, was wir jetzt nicht mehr als glaubhaft ansehen, konnte ein Kind des ersten christlichen Jahrhunderts sehr wohl noch dafür halten. Ferner brauchte selbst ein Zeitgenosse des

---

[1]) vgl. Dalman, Die Worte Jesu I, 1898 54 ff., Wendt, Die Apostelgeschichte 104**. 108*, gegen Nestle, Einige Beobachtungen zum Codex Bezae, Stud. u. Krit. 1896 102 f., Blasz, acta apostolorum, ed. min. 1896, V, Philology of the gospels 194.

[2]) vgl. Zeller, Die Apostelgeschichte 514 f., Hawkins, Horae synopticae 153 f.

Paulus nicht jede Einzelheit aus seinem Leben genau zu kennen, und seine theologische Stellung mochte auch einer seiner Reisebegleiter nur mangelhaft begreifen; wenigstens sind ja (die Identität der gleichnamigen beiden Männer vorausgesetzt)[1]) Markus und Silvanus, die freilich wohl auch nur kürzere Zeit in seiner Umgebung gewesen waren, nach I. Petr. 5 12 f. später zu Petrus übergegangen und hat (die Richtigkeit der Tradition vorausgesetzt) jener in seinem Evangelium, wo ja freilich auch nur wenig Gelegenheit dazu war, paulinische Gedanken kaum je zum Ausdruck gebracht[2]). So wird es also manchmal kaum möglich sein, über die Herkunft eines Abschnitts mit Sicherheit zu entscheiden — geschweige denn, daß sich aus der Überarbeitung, auf die schon der einheitliche Sprachgebrauch hindeutet, eine Quelle in ihrer ursprünglichen Gestalt herausschälen ließe. Indes schließlich kommt es für uns ja auch gar nicht so sehr auf die Herkunft, als vielmehr die Glaubwürdigkeit der einzelnen Erzählungen an[3]).

Für beide Fragen ist nun aber weit mehr, als das bei den Briefen nötig war, der Unterschied der Lesarten zu berücksichtigen, teils deshalb, weil D, E, eine Minuskelhandschrift in Mailand (M) d, e, der Palimpsest von Fleury (f), der sogenannte Gigas (g), ein Parisinus (p), Wernigerodensis (w), die Randbemerkungen des Thomas von Heraklea zur sogenannten Philoxeniana, die Peschitto und sahidische Übersetzung, sowie endlich Irenäus, Cyprian, Augustin, freilich nicht rein, eine besondre und sehr viel mehr als sonst von dem herkömmlichen oder α-Texte ab-

[1]) Dieselbe hat freilich neuerdings wieder J. Weisz, Das älteste Evangelium 1903 385 ff. in Zweifel gezogen.

[2]) vgl. Feine, Jesus Christus und Paulus 1902 135 ff., Weisz, Das älteste Evangelium 94 f.

[3]) Zur Literatur vgl. Wendt, Die Apostelgeschichte 17 ff., sowie Hilgenfeld, acta apostolorum, Zimmermann, Die vier ersten christlichen Schriften der jerusalemischen Urgemeinde in den Synoptikern und der Apostelgeschichte, Stud. u. Krit. 1901 438 ff., Soltau, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1903 128 ff., prot. Monatsh. 1903 265 ff. 296 ff., B. Weisz, Das neue Testament III, 1894. ²1903.

weichende, sogenannte β-Rezension darzubieten scheinen, teils und namentlich deshalb, weil dieser, wie schon früher, so auch neuerdings wieder für ursprünglicher und zwar nun genauer für die Kladde zu der Reinschrift des α-Textes erklärt worden ist[1]). Da die Apostelgeschichte einer einzelnen Persönlichkeit gewidmet ist, wäre es — vorausgesetzt, daß das keine Fiktion war — in der Tat wohl möglich, daß von ihr eine Reinschrift hergestellt wurde, neben der sich auch, wenngleich eben nicht unversehrt, das Konzept erhielt; mehr noch, wenn sie, wie andre Schriften in alter und neuer Zeit[2]), mehrfach herausgegeben wurde[3]), daß auch auf uns verschiedne solche Rezensionen gekommen sind. Worum es sich handelt, ist also dies: können die beiden Texte auf denselben Verfasser zurückgehen und läßt sich dann der β-Text als der ursprünglichere erweisen? An vielen Stellen wird das ja nicht zu entscheiden sein; gleichwohl aber müssen wir die in Rede stehende Theorie auch schon am ersten Teil der Apostelgeschichte prüfen[4]), der ebenso — teils zur Ergänzung der Erörterungen über den zweiten, teils zur Vorbereitung der später zu gebenden Geschichtsdarstellung — auf Herkunft und Glaubwürdig-

---

[1]) vgl. Blass, Die zweifache Textüberlieferung der Apostelgeschichte, Stud. u. Krit. 1894 86 ff., acta apostolorum, ed. mai. 24 ff., Dräseke, Zur Überlieferung der Apostelgeschichte, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1894 192 ff., Zöckler, Die Apostelgeschichte als Gegenstand höherer und niederer Kritik, Greifswalder Studien 1895 129 ff., Belser, Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte 1897, Zahn, Einleitung II 339 ff.

[2]) vgl. Blass, acta apostolorum, ed. mai. 32, ed. min. VI, Dräseke, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1894 194, Zöckler, Greifswalder Studien 132 ff., Belser, Beiträge 3, Moffatt, The historical new testament 1901 611 f.

[3]) vgl. Blass, acta apostolorum, ed. min. III ff., zu den zwei Texten der Apostelgeschichte, Stud. u. Krit. 1900 11. 19. Noch anders Rackham, The acts of the apostles II. A plea for an early date, Journal of theological studies 1899 85, The acts of the apostles XXIII ff.

[4]) vgl. dazu bes. Corssen, Gött. gel. Anz. 1896 425 ff., B. Weisz, Der Codex D in der Apostelgeschichte, Texte u. Unters. XVII, 1, 1897 und Wendt, Die Apostelgeschichte zu den betr. Stellen.

keit zu untersuchen ist, wenngleich natürlich nicht so ausführlich, wie der uns eigentlich interessierende zweite.

Schon bisher wurde vorausgesetzt und kann angesichts des besonders deutlichen Hervortretens des dem dritten Evangelium und der Apostelgeschichte eigentümlichen Sprachgebrauchs gerade in den beiden Prologen in der Tat nicht bezweifelt werden, daß der autor ad Theophilum der Verfasser der ganzen Apostelgeschichte, nicht bloß einer Quelle war. Auf eine solche weist auch noch nicht der plötzliche Übergang aus der indirekten in die direkte Rede V. 4, der gerade in der Apostelgeschichte mehrfach vorkommt[1]), wohl aber vielleicht die Bezeichnung der Jünger als οἱ μὲν οὖν cυνελθόντεc V. 6 hin, die sich aus dem Vorhergehenden nicht erklären läßt. Denn das ἐντειλάμενοc V. 2, das allerdings zu lesen sein wird, — die von Augustin und Pseudovigilius vorausgesetzte Lesart: ἐν ᾗ ἡμέρᾳ τοὺc ἀποcτόλουc ἐξελέξατο διὰ πνεύματοc ἁγίου καὶ ἐκέλευce κηρύccειν τὸ εὐαγγέλιον stimmt nicht zum Lukasevangelium und erklärt sich aus der Schwierigkeit, die der Satz mit ἄχρι neben ἤρξατο zu bieten schien — kann nicht auf den Befehl bezogen werden, sich auf dem Ölberg zu versammeln, sondern ist von dem zunächst Folgenden (und Luc. 24 47 ff.) aus zu verstehen[2]). Ebensowenig aber kann das cυνελθόντεc als die „Kehrseite“ des cυναλιζόμενοc V. 4 angesehen werden[3]); denn dabei werden wir nach dem Vorhergehenden nicht an einen einmaligen, sondern einen wiederholten Vorgang zu denken haben. Und wollte man es endlich von V. 21 aus deuten, so bliebe immer wieder der plötzliche Übergang von der allgemeinen Schilderung des Verkehrs

---

[1]) vgl. 17 3. 23 22. Wenn der β-Text 1 4 hinter ἠκούcατε hat: φηcὶν διὰ τοῦ cτόματόc μου, so ist das doch offenbar eine erleichternde Lesart.

[2]) Jüngst, Die Quellen der Apostelgeschichte 1895 13 f. will die Worte ἐντειλάμενοc κτλ. nur als Rest eines solchen Auftrags betrachten, aber auch das geht nicht an.

[3]) Gegen Zeller, Die Apostelgeschichte 78, H. Holtzmann, Handkommentar zum neuen Testament I, (2) 1889. ³1901 24.

des Auferstandenen mit seinen Jüngern zu der Darstellung der Himmelfahrt auffällig[1]). Kommt doch hinzu, daß die Ankündigung der Geistesausgießung in V. 8 nach V. 5[2]) eigentlich überflüssig war und ebenfalls auf eine Quelle hindeuten könnte, ebenso wie in V. 9[3]) die nochmalige Erzählung der Himmelfahrt. Auch die nachträgliche Bezeichnung des Orts derselben in V. 12 und die mangelnde Näherbestimmung des ὑπερῷον V. 18 ist manchmal als Beweis dafür gebraucht worden, desgleichen die Verschiedenheit des Apostelkatalogs V. 13f. von dem Luc. 6 15f. mitgeteilten. Aber zwingend ist das wohl noch nicht und vollends über die Geschichtlichkeit des ganzen Berichts läßt sich erst in einem spätern Zusammenhang urteilen.

Im Folgenden könnte man aus der Übergangsformel καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις und dem von V. 14 abweichenden Gebrauch von ἀδελφοί auf einen Zusatz des Redaktors (vielleicht aus einer andern Quelle) schließen[4]). Indes jene Formel verwendet der autor ad Theophilum auch da, wo er, wie Luc. 6 12, derselben Quelle (dem Markusevangelium) folgt, und der abweichende Gebrauch von ἀδελφοί — denn so wird allerdings auch V. 15 zu lesen sein, das μαθητῶν bei C^3DE ist reflektierte Änderung — braucht überhaupt nicht aufzufallen. So könnte der Bericht doch noch mit dem Vorhergehenden aus einer Quelle stammen, obwohl sich keine Spuren einer Bearbeitung nachweisen lassen[5]); aber

---

[1]) Daß in der westlichen Überlieferung noch ein älterer Text durchschimmert, in dem deutlicher als in der uns geläufigen Form V. 1—5 als Rückblick sich kennzeichnete, während mit V. 6 die neue Erzählung begann, bezeichnet J. Weisz, Über die Absicht und den literarischen Charakter der Apostelgeschichte 1897 4 selbst nur als Vermutung.

[2]) Über die Lesart von Blasz vgl. Wendt, Die Apostelgeschichte 65**.

[3]) Über den β-Text vgl. Weisz, Texte u. Unters. XVII, 1 54.

[4]) Unbegründet Weisz, Das neue Testament III 23 über die zweite Vershälfte: eine solche Detailnotiz weist auf eine besondere Quelle hin, aus der dann wohl auch die folgende Rede entlehnt ist.

[5]) Wenn die in meinem Artikel, Stud. u. Krit. 1895 316 genannten die Worte τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν und τοῦτ' ἔστιν χωρίον αἵματος V. 19

schon die für die ganze Erzählung bestimmende Einschränkung des Apostolats auf die Augenzeugen des Lebens Jesu in V. 22. 25 ist so spät, daß wir vielmehr an den autor ad Theophilum denken werden[1]). Von ihm wird also auch die Rede des Petrus stammen[2]); aber die Ergänzungswahl selbst ist, wenn anders wirklich Judas seinen Herrn verraten hat[3]) und die Zwölf auch später als ein besondrer Kreis gelten[4]), gewiß geschichtlich. Wann sie freilich stattfand, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen; indes jedenfalls ist es keineswegs unmöglich, daß es in der Tat vor dem Pfingstfest war. Selbst die Berechnung der damaligen Zahl der Gläubigen auf 120 könnte historisch sein, ebenso wie die führende Stellung, die Petrus einnimmt, dem entspricht, was wir über ihn schon in den Evangelien lesen und später in den Akten finden werden. Auch die beiden,

---

und Barth, Der Tod des Judas Ischarioth, Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 1894 115 den ganzen Vers ausscheiden, so setzen sie unberechtigterweise voraus, daß die angenommene Quelle nicht ebenso unbefangen verfahren konnte, wie die Apostelgeschichte selbst, oder gar, daß Petrus diese Rede wirklich gehalten haben müßte. Vollends V. 18 f. läßt sich mit den Stud. u. Krit. 1895 314 angeführten (oder 17 b—20 a mit Blasz, ed. min. XVII f., angeblich nach Irenäus) deshalb nicht ausscheiden, weil sonst die ἔπαυλις auf den Platz des Judas bezogen werden müßte, der ja gerade nicht leer bleiben sollte. Wenn endlich die bei Wendt, Die Apostelgeschichte 74* Genannten auch ἐν παντὶ χρόνῳ V. 21 — ἀφ' ἡμῶν V. 22 ausscheiden, so genügt dazu weder die Schwerfälligkeit des Satzbaues, noch der angebliche Widerspruch dieser Bedingungen mit der am Schluß von V. 22 bezeichneten Aufgabe.

[1]) Unrichtig Weisz, Das Neue Testament III 26: Unmöglich kann diese Erzählung von der Hand des Lc. herrühren, der auf diese Zwölfzahl nirgends Gewicht legt.

[2]) vgl. (Cassels) Supernatural Religion III, 1879 99 ff.

[3]) vgl. Brandt, Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums 1893 11 ff. — Auf die Art des Todes des Judas brauchen wir hier nicht einzugehen; das Neueste darüber bringen Barth, Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 1894 108 ff. und Harris, Did Judas really commit suicide? American Journal of Theology 1900 490 ff.

[4]) Über die Ursprünglichkeit des ἔπειτα τοῖς δώδεκα I. Kor. 15 5 vgl. oben S. 74.

sonst ganz unbekannten Namen V. 23 — spätre Nachrichten kommen natürlich nicht in Betracht — können sehr wohl auf Überlieferung beruhen; wir würden also in der Tat in Matthias den Nachfolger des Judas erblicken dürfen[1]).

Daß der Bericht über das Pfingstwunder[2]) nicht einheitlich ist, könnte man schon aus dem doppelten ἐξίσταντο δὲ πάντες V. 7 und 12 schließen, ohne daß das doch zwingend wäre. Auch das ist nicht richtig, daß der sogenannte „Völkerkatalog" V. 9 ff. der Beschreibung des Auditoriums in V. 5 widerspräche. Denn hier sind zwar Juden genannt[3]) — wenn ℵ Ἰουδαῖοι wegläßt, so ist das eine dem im eben angegebenen Sinne mißverstandenen Folgenden zuliebe angebrachte Erleichterung[4]) — aber auch unter den Parthern, Medern, Elamitern usw. kann man nach dem Vorhergehenden Juden und Proselyten sehen, die ersten Worte von V. 11 also als Apposition fassen, obwohl dann auffällt — nicht nur, daß auch schon V. 9 Judäa vorkommt; denn dort wohnten doch vor allem, wenn nicht Proselyten, so doch Juden[5]) — wohl aber, daß am Schluß noch die Kreter und Araber genannt werden. Sind sie also erst nachträglich vom Verfasser der Apostelgeschichte oder einem Spätern

---

[1]) Wenn Belser, Beiträge 16 f., zu dem τὸν καὶ Ἰοῦστον bei Augustin sagt: welcher Abschreiber sollte in die Versuchung gekommen sein, an die Stelle des völlig deutlichen ὃς ἐπεκλήθη Ἰοῦστος jene andere Wendung zu setzen? so braucht man in der Tat zu ihrer Erklärung nur an 13 9 und daneben Deiszmann, Bibelstudien 1895 81 ff. zu erinnern.

[2]) Die Abweichungen des Blaszschen Textes gründen sich zum Teil nur auf ganz wenige Zeugen und sind durchweg ohne Belang.

[3]) Dafür spricht auch, wie Wendt, Die Apostelgeschichte 79 f., bemerkt, der Ausdruck εὐλαβεῖς, der im neuen Testament nur für Juden vorkommt.

[4]) Gegen Blasz, Zur Kritik von Apostelgeschichte 2 5, Neue kirchl. Zeitschr. 1892 826 ff., aber auch Weisz, Über die Absicht 6.

[5]) Es bedarf also nicht der in meinem Artikel, Stud. u. Krit. 1895 318*, angeführten Änderungen oder Deutungen. Vgl. auch von Dobschütz, Zu der Völkerliste act. 2 9–11, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1902 407 ff.

hinzugefügt worden[1])? Auf eine hier verarbeitete ältre Überlieferung, die wir nach dem zu Kap. 1 Bemerkten und bei dem Zusammenhang namentlich mit V. 8 wieder als schriftlich vorliegend denken könnten, führt indes erst der Widerspruch, in dem das Urteil der Spötter 2 13 nicht nur zu dem ἄνδρες εὐλαβεῖς, sondern namentlich dem vorher unzweifelhaft erzählten Sprachenwunder[2]) steht. Und da nun weiterhin ein solches weder sonst irgendwo glaubwürdig bezeugt noch überhaupt denkbar ist, während uns ein ekstatisches, andern zunächst unverständliches, ja als Raserei erscheinendes Zungenreden nicht nur I. Kor. 14, sondern auch schon im Judentum begegnet[3]), so werden wir ohne weitres das letztere aus der (übrigens nicht genau wiederherzustellenden) Vorlage ableiten dürfen[4]). Die Auffassung von einem Sprachenwunder und deshalb nun auch jenem gemischten Auditorium dagegen, die schon die dem autor ad Theophilum vorarbeitende Tradition vertreten haben

---

[1]) Auch gegen meinen Artikel, Stud. u. Krit. 1895 317 ff. und die dort Genannten, sowie Hilgenfeld, acta apostolorum 260 f., der καὶ οἱ—προσήλυτοι streichen will. Die Nichterwähnung namentlich der Griechen erklärt sich ja wahrscheinlich — obwohl das m. W. noch von niemand bemerkt ist — so, daß da erst Paulus das Evangelium verkündigt hat, während er in Asien schon Christen vorfand und in Phrygien, Kolossä, Hierapolis und Laodicea, wo es später welche gab, nicht gewesen war.

[2]) Wenn zuletzt wieder Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1895 93. 100, an ein Hörwunder denkt, so entscheidet dagegen der Ausdruck in V. 4, nach dem das Folgende auszulegen ist. Dasselbe gilt gegen die zuletzt von Wendt, Die Apostelgeschichte 81. 83 ff., vertretene Auffassung von einem Reden in einer neuen, allen verständlichen Sprache, für die auch dies nicht spricht, daß V. 9 auch Judäer mitgenannt werden. Denn sie konnten sich immerhin wundern, daß die Jünger auch noch aramäisch redeten; da das aber an sich natürlich nichts Wunderbares war, waren sie auch V. 5 zunächst nicht mitgenannt worden. Vollends die andern von Wendt aufgeführten Gründe erledigen sich eben durch Unterscheidung einer Quelle und Überarbeitung.

[3]) vgl. Test. Job. 46 ff. bei James, Apocrypha anecdota II, Texts and Studies V, 1, 1897 133 ff.

[4]) Die von Weisz, Das neue Testament III 26 ff. behaupteten Widersprüche existieren überhaupt nicht.

wird[1]), ist nicht aus einem bloßen Mißverständnis des Ausdrucks: γλώσσαις λαλεῖν entstanden — denn dann hätte man ja die Hauptsache, das ἑτέραις willkürlich hinzudenken müssen — sondern geht auf die schon bei Philo nachweisbare jüdische Tradition zurück, daß auch die Gesetzgebung auf Sinai, um sie allen Völkern verständlich zu machen, in siebzig verschiednen Sprachen erfolgt sei[2]). Freilich wird dabei, da sonst zu einer solchen Übertragung kaum ein genügender Anlaß vorlag, vorausgesetzt, daß das ursprüngliche Glossolalieren bereits auf das Pfingstfest verlegt wurde und dieses schon damals als Fest der Gesetzgebung galt. Aber das letztere können wir sehr wohl annehmen, obschon es sich nicht belegen läßt; und daß das Glossolalieren der Jünger nicht nur schon in der Quelle auf das erste Pfingstfest nach Jesu Tode verlegt wurde, sondern auch an demselben tatsächlich stattfand, ist deshalb durchaus glaublich, weil sich an ihm die ganze Erscheinung aufs beste psychologisch begreifen läßt. Zumal wenn die Jünger damals in Jerusalem waren — und später finden wir sie doch unzweifelhaft da; sie mußten aber auch, wenn die ersten Erscheinungen des Auferstandnen in Galiläa stattgefunden haben sollten, alsbald in Erwartung der nun hier aufzurichtenden Herrschaft Gottes nach Jerusalem zurückkehren — da mußte sie weiterhin der Gegensatz der Stimmung, in der sie dieses und das letzte jüdische Fest feierten, mit solcher dankbaren Freude erfüllen, daß es leicht zu jener ekstatischen Äußerung derselben kommen konnte[3]).

Die folgende Rede des Petrus könnte man zunächst wieder aus jener freilich immer noch hypothetischen Quelle abzuleiten versuchen, da sie auf das Sprachenwunder keine Rücksicht nimmt. Aber ausgeschlossen wird es doch auch

---

[1]) So bliebe es zunächst noch eben denkbar, daß die Apostelgeschichte doch von einem Gefährten des Paulus stammte, obwohl ein solcher die wahre Glossolalie aus eigener Anschauung kennen mußte.

[2]) vgl. zuletzt Spitta, Die Apostelgeschichte 1891 27 ff., Jüngst, Die Quellen 30 f.

[3]) Gegen Zeller, Die Apostelgeschichte 110 ff.

nicht und die Anrede: ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἰερουσαλὴμ πάντες will wahrscheinlich den in Palästina einheimischen Juden die aus der Diaspora gegenüberstellen, die V. 9 ff. aufgezählt waren. Nur V. 22—32. 36 könnten auf eine ältere Überlieferung zurückgehen; denn sonst wäre der bei Ps. 16 verständliche Beweis für seinen messianischen Sinn bei Ps. 110, wo er gar nicht nötig war, sondern David von vornherein von seinem Herrn redete, vielleicht nicht wiederholt worden[1]). Aber an eine schriftliche Quelle braucht man auch wegen der allgemeinen Angemessenheit der Rede und der untheologischen Einfachheit ihrer Anschauungen noch nicht zu denken; denn dasselbe begegnet uns an zahlreichen Stellen der nachpaulinischen Literatur[2]). Und hat man endlich in V. 24 einen Übersetzungsfehler und also einen Beweis sogar für eine hebräische Quelle finden wollen, sofern das allerdings sehr auffällige[3]) λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου auf ein hebräisches בהתיר את־ חבלי המות zurückgehen könnte, in dem חֲבָלִי (Stricke) wie Ps. 18 5 f.; 116 3 von den LXX für חַבְלֵי (Schmerzen) genommen worden wäre — so konnte doch, wenn die LXX einmal jenen Begriff gebildet hatten und andrerseits Hiob 39 2 von einem Lösen der Wehen des Steinbocks die Rede war, ohne weitres auch jenes kühne Bild für die Auferstehung Christi gebraucht werden. Müßte man doch sonst auch für V. 33, wo τῇ δεξιᾷ doch wohl zur Rechten bedeutet, und also die ganze Rede eine hebräische Vorlage voraussetzen, wogegen schon die Analogie von 1 16 ff. spricht. Gewiß enthielt also die Quelle von Kap. 2, wenn wir eine solche voraussetzen wollen, auch eine Andeutung über die notwendige Antwort auf das: γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσίν; aber die Rede selbst ist Zutat des autor ad Theophilum.

---

[1]) vgl. meinen Artikel, Stud. u. Krit. 1895 321 f. Wenn Jüngst, Die Quellen 35 f. V. 24—31 und 34 f. aus einer andern Quelle ableitet, so ist das durch die breite und nicht strenglogische Ausführung noch keineswegs bewiesen.

[2]) vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 1886. [3] 1894 191 ff.

[3]) Doch vgl. das ähnliche Bild IV. Esra 4 41 f.

Ebensowenig läßt sich aus den nächsten Versen noch eine Quelle herausschälen; wir werden nicht nur die letzten Worte von V. 39, die sich nach dem sonstigen Sprachgebrauch unsres Buchs auf die Heiden beziehen, aber eben deshalb nicht in diese Situation und, wie wir sehen werden, überhaupt nicht in den Mund des Petrus passen, auch nicht nur V. 41, der dem in V. 44 Folgenden widerspricht, während V. 42 neben V. 46 wenigstens überflüssig ist, sondern den ganzen Abschnitt vom autor ad Theophilum ableiten müssen, ohne damit freilich schon über seine Unglaubwürdigkeit entschieden zu haben. Vielmehr wird in der Tat schon in der Urgemeinde die Taufe üblich gewesen sein, wenn auch nicht in dem Sinne, wie wir V. 38 doch wohl verstehen müssen, d. h. als Mitteilung der erst durch das Verdienst Christi beschafften Sündenvergebung[1]). Denn obschon man nach I. Kor. 15 3 dort dem Tode Jesu eine sühnende Bedeutung zuschrieb, so doch gewiß noch nicht in der Weise, daß dadurch alle Sünden vergeben seien; denn sonst hätte man daraus bereits dieselbe Konsequenz wie Paulus ziehen müssen oder sich wenigstens, als sie von ihm gezogen wurde, ihr nicht widersetzen dürfen. Auch die Taufe muß also einen andern Sinn, als bei Paulus gehabt haben; denn daß sie etwa erst von ihm eingeführt worden wäre, widerspricht ihrer von ihm vorausgesetzten Allgemeinheit[2]), die wir freilich auch nicht erklären können[3]). Jedenfalls aber mag schon damals an den Hörern

---

[1]) Wenn McGiffert, A history of Christianity in the apostolic age 1897 59 f. darin nur findet, that the repentance to which it gave expression was based upon and due to the recognition of Jesus as the Messiah — so geht das kaum an.

[2]) vgl. Teichmann, Die Taufe bei Paulus, Zeitschr. f. Theol. u. K. 1896 367 ff., H. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie 1897 I 378 ff., Kähler, Die Sakramente als Gnadenmittel 1903 18 ff., gegen Kremer, De oorsprong van den doop in de christelijke kerk, theol. Tijdschr. 1869 19 ff.

[3]) Über Mt. 28 19 vgl. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie I 379, 1, über die dreigliedrige Formel Riggenbach, Der Trinitarische Taufbefehl Matth. 28 19, Beitr. z. Förderung christl. Theol. VII, 1, 1903.

der Pfingstpredigt unter Anrufung des Namens Jesu, der aber deshalb keine geheimnisvolle Wirkung zugeschrieben worden zu sein braucht[1]), die Taufe vollzogen und dann mit ihnen das Abendmahl gefeiert worden sein; denn dessen Einsetzung durch Jesus dürfte sich vollends nicht bezweifeln lassen[2]).

Mit V. 43 beginnt dann die erste von zwei Parallelerzählungen, wie wir sie — von minder passenden Vergleichen aus dem alten Testament abgesehen — z. B. auch Marc. 6 31—8 26 haben. Wie nämlich dort auf das ursprünglich identische Speisungswunder eine Seefahrt, eine Pharisäerrede und endlich ein in besondrer Weise beschriebenes Heilungswunder folgt, so lesen wir hier 2 44—47 und 4 32—35 von dem Gemeindeleben im allgemeinen, 3 1—26 und 5 12—16 von Wundern der Apostel, 4 1—22 und 5 17—40 von ihrer Gefangennahme und Vernehmung, 4 23—31 und 5 41 f. von deren Folgen. Daß V. 28 einmal auf die erste Reise zurückverwiesen wird, spricht natürlich nicht gegen den Parallelismus; denn ebenso werden Mc. 8 19 f. beide Speisungen nebeneinander gestellt. Und noch mehr versteht es sich von selbst, daß sie vielfach nicht miteinander übereinstimmen: sonst wären sie ja nicht beide aufgenommen worden[3]). Ob das freilich erst von dem autor ad Theophilum oder schon der bisher angenommenen Quelle geschah, kann zunächst wenigstens nicht entschieden werden; auf eine schriftliche Quelle wenigstens für 2 43 ff. könnte das wohl ursprüngliche, aber eigentlich überflüssige ἐν Ἱερουσαλήμ in V. 43 hindeuten — wenn es nicht vielmehr erst vom autor ad Theophilum mit Bezug auf die im vorhergehenden erwähnten Ausländer hinzugesetzt ist.

Was die Geschichtlichkeit zunächst der beiden Schilde-

---

[1]) Gegen Heitmüller, „Im Namen Jesu“ 1903 268 ff.

[2]) vgl. meinen Ursprung des heiligen Abendmahles, Hefte z. christl. Welt 37, 1898 28 ff.

[3]) vgl. meinen Artikel, Stud. u. Krit. 1895 326 ff. und außer den dort aufgezählten frühern Vertretern derselben Theorie jetzt auch Ramsay, St. Paul 1896 366.

rungen des Gemeindelebens betrifft[1]), so hat man gegen die hier beschriebne Gütergemeinschaft nicht nur den Mangel andrer Nachrichten darüber, sondern namentlich auch die beiden Episoden 4 36 f. und 5 1 ff. eingewandt, die doch eben nicht der ältesten Überlieferung angehören. Außerdem wurde der Verkauf seines Gutes durch Barnabas vielleicht nur deshalb besonders erzählt, weil er auch sonst bekannt war oder als Cyprier, der aber bei Jerusalem angesessen sein mochte, nicht so unmittelbare Veranlassung hatte, sein Grundstück zu verkaufen, wie die galiläischen Jünger. Auf der andern Seite die Erzählung von Ananias und Sapphira bezeichnet ja zwar den Güterverkauf als etwas durchaus Freiwilliges, ist aber doch so offenbar sagenhaft ausgeschmückt, daß man von ihr noch weniger ausgehen sollte[2]). Vielmehr entspricht eine obligatorische, wenngleich nicht pedantisch durchgeführte und daher mit act. 12 12 vereinbare Gütergemeinschaft so sehr der damaligen Stimmung der Urgemeinde, daß wir sie selbst dann voraussetzen müßten, wenn sie uns nicht ausdrücklich überliefert wäre. Auch daß die Gemeinde sich zum Tempel hielt, stimmt mit der Stellung Jesu zu demselben, wie sie sich noch in der Tempelreinigung zeigte, überein[3]); vom Brotbrechen war schon vorhin die Rede.

---

[1]) Daß hier zwei oder gar drei verschiedne Vorstellungen vorliegen, kann man nur behaupten, wenn man mit Schmiedel, Die Gütergemeinschaft der älteren Christenheit, prot. Monatsh. 1898 367 ff., Community of goods, Enc. bibl. I, 1899 877 ff. die einzelnen Stellen in unerlaubter Weise isoliert.

[2]) vgl. auch Bornemann, Ananias und Sapphira, christl. Welt 1899 987 ff. Die spätre Auffassung von der Gütergemeinschaft verrät sich wohl auch in dem β-Text von 2 45, den ich deshalb nicht für ursprünglich halten kann. Sonst sind seine Abweichungen hier wieder ohne Bedeutung.

[3]) Dagegen möchte ich trotz Harnack (Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 1902 32, 2) aus der alten (?) Überlieferung, Marcus habe sich, Christ geworden, den Daumen abgeschnitten, um nicht als Priester fungieren zu müssen, nicht schließen, daß manche christianisierte Juden aus dem Priesterstand in Jerusalem anfangs noch als Priester fungiert haben.

Die Heilung des Lahmen in Kap. 3 war dem autor ad Theophilum jedenfalls im wesentlichen so, wie wir sie jetzt lesen, überliefert[1]); der Parallelbericht 5 12 ff. dagegen ist kaum verständlich und daher wohl aus einer ausführlicheren Schilderung zusammengezogen. Außerdem widerspricht V. 14 dem Vorangehenden und wird durch das Folgende nicht recht fortgesetzt, ist also wohl, wie die ähnlichen Notizen 2 41 erst vom autor ad Theophilum hinzugetan worden[2]). Streitet diese Angabe über den Umfang der Gemeinde doch auch mit dem, was wir sonst in diesen Berichten lesen, während dagegen die Heilungen im wesentlichen so, wie uns hier erzählt wird, stattgefunden haben können. Der Lahme in Kap. 3 mag ja zwar nicht ἐκ κοιλίας μητρός krank gewesen sein; aber im übrigen läßt sich seine vielleicht nicht vollständige Heilung durch den energischen Zuspruch des Petrus (neben dem Johannes nur eine stumme Rolle spielt) und den in dem Kranken bereits aufkeimenden Glauben an die Wunderkraft des Namens Jesu[3]) sehr wohl erklären. Ja selbst durch den Schatten des Petrus könnten, wenn auch nicht alle, so doch einige gesund geworden sein; denn die zugrunde liegende Autosuggestion knüpft auch sonst an solche Äußerlichkeiten an.

Anders steht es dagegen mit der in Kap. 3 folgenden Rede des Petrus, die ebenso wie die in Kap. 1 und 2 erst der autor ad Theophilum in die gegenwärtige Form gebracht hat. Am deutlichsten wird das ja durch das hier ebensowenig wie das καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν 2 39 herpassende πρῶτον 3 26, das daher manche ausscheiden wollen; aber auch vorher schon finden sich manche Anschauungen, die in eine alte Überlieferung nicht passen und Petrus

---

[1]) Der β-Text, den aber Blasz zu abweichend rekonstruiert, erklärt sich auch hier einfacher aus dem α-Text, als dieser aus jenem.

[2]) vgl. auch Schmiedel, Acts of the apostles, Enc. bibl. I 45. Der β-Text wird wieder der spätre sein.

[3]) vgl. Heitmüller, „Im Namen Jesu“ 232, dem gegenüber ich aber wieder die Anschauung der Urapostel von der der spätern Zeit unterscheiden möchte.

jedenfalls nicht gehegt hat. Er kann namentlich nicht so, wie das οὖν V. 19 andeutet, die Sündenvergebung an den Tod Jesu geknüpft haben; denn sonst hätte eben auch seine Stellung zur Heidenmission von vornherein eine andre sein müssen, als sie es tatsächlich, wie wir sehen werden, war.

In Kap. 4 ist zunächst V. 2 ungeschichtlich; die Sadduzäer werden vielmehr, wie gegen Jesus und später den Herrenbruder Jakobus[1]), so auch seine Jünger als Ruhestörer eingeschritten seien[2]). Dasselbe gilt von V. 4, der wohl auch wie 2 41 und 5 14 erst vom autor ad Theophilum hinzugesetzt wurde. In V. 6 ist dann die Bezeichnung des Annas als Hohenpriesters ungeschichtlich; die Lesart des β-Textes, der Ἰωνάθας statt Ἰωάννης bietet, könnte ursprünglicher sein, läßt sich aber ebensogut aus Jos., ant. XVIII, 4 3 erklären[3]). Endlich die Notiz in V. 13 stimmt wieder nicht recht zu den frühern Angaben über den Umfang der Gemeinde und erweist wohl zugleich diese als spätre Zusätze.

Viel deutlicher ist das freilich von der wunderbaren Befreiung der Apostel in dem Parallelbericht 5 17 ff., auf die ja im folgenden gar keine Rücksicht genommen wird[4]). Wo sie herstammt, werden wir später sehen; daß sie so, wie hier erzählt, nicht geschichtlich sein kann, bedarf wohl keines weitern Beweises. Umgekehrt ergibt sich aus der Beschreibung der Sadduzäer in V. 17 nachträglich noch einmal, wie fern ihnen das 4 2 angegebne Motiv lag. Die Rede des Petrus V. 29 ff., die sich besonders nahe mit 2 32 ff. berührt, ist natürlich wieder Eigentum des Redaktors; Petrus selbst kann sich so wie V. 31 nicht ausgesprochen haben[5]). Vor allem aber hat Gamaliel, vor dessen Rede

---

[1]) vgl. Jos., ant. XX, 9 1.

[2]) Gegen Baur, Paulus I 41, Zeller, Die Apostelgeschichte 137 ff., Weisz, Über die Absicht 8 f.

[3]) Die andern Abweichungen des Blaszschen Textes hat auch Belser, Beiträge 20 ff. nicht als ursprünglich erwiesen.

[4]) Über die Lesart des Parisinus zu V. 17 vgl. Wendt, Die Apostelgeschichte 132**.

[5]) Die Lesart von f g Lucif. zu V. 29: εἶπεν πρὸς αὐτὸν· τίνι

ja auch die Apostel hinausgeschickt worden sein sollen, nicht so, wie wir V. 36 f. lesen, gesprochen; denn in Wahrheit trat Judas der Galiläer nicht nach, sondern vor Theudas auf und dieser erst unter Cuspius Fadus (44—ca. 46), also jedenfalls nach diesem Vorgang[1]). Der Irrtum erklärt sich durch Benutzung des Josephus, der auch im einzelnen in einer Weise anklingt, die nicht zufällig sein kann; ja wir werden sehen, daß sich von da aus auch eine andre, spätre Stelle der Apostelgeschichte versteht[2]). Nicht als ob übrigens nur diese beiden Verse dem Redaktor zuzuschreiben wären — denn wenn man sagt: daß die Jesusgläubigen sich selbst überlassen werden sollten, ließ sich nicht damit begründen, daß jene beiden Aufrührer und ihr Anhang zerstreut worden seien (und anders ist namentlich auch angesichts des Josephus das διελύθησαν, ἐγένοντο εἰς οὐδέν, διεσκορπίσθησαν nicht zu erklären), so konnte jene Ungleichheit doch so gut wie durch einen spätern Zusatz, auch schon bei der ersten Komposition der Rede in sie hineingekommen sein[3]) — und sie werden wir wieder dem autor ad Theophilum zuschreiben. Immerhin wird das Urteil des Gamaliel V. 38 f.

πειθαρχεῖν δεῖ, θεῷ ἢ ἀνθρώποις; ὁ δὲ εἶπεν· θεῷ ist gewiß ebenso später, wie das Wort vom größten Gebot Lc. 10 27 gegenüber Mc. 12 29 f.; Mt. 22 37.

[1]) vgl. Jos., ant. XX, 5 1 f. Gegen die Unterscheidung zweier Theudas vgl. zuletzt Schmiedel, Theudas, Enc. bibl. IV, 1903 5049 ff., gegen die Annahme einer Interpolation bei Josephus meinen Artikel, Stud. u. Krit. 1895 338, 2.

[2]) vgl. ebenda 335 ff., Wendt, Die Apostelgeschichte 37, Jülicher, Einleitung in das neue Testament 1894. [3 u. 4] 1901 346, Schmiedel, Enc. bibl. IV 5051 f., auch gegen Zahn, Einleitung II 418 f. 430, Belser, Lukas und Josephus, Theol. Quartalschr. 1896 61 ff., Beiträge 27 f., Headlam, Dict. of the Bible I, 1898 30. Cross, St. Luke and Josephus, Exp. Tim. 13, 1899/1900 539 macht, obwohl er sich nicht entscheidet, doch darauf aufmerksam, daß ähnlich auch der Irrtum act. 7 4 und Philo, de migr. Abr. 32 (ed. Mangey I 463 f.) sich daraus erklären dürfte, daß Terahs Tod Gen. 11 32 vor dem Auszug Abrams aus Haran erzählt wird. Über die Lesart vgl. Wendt, Die Apostelgeschichte 138 *.

[3]) vgl. die ebenda 137 * genannten, sowie Weisz, Das neue Testament III 60.

auf guter Überlieferung beruhen; denn daran, daß er überhaupt bei dieser Gelegenheit hervortrat, braucht man noch weniger zu zweifeln[1]). Ja es wäre sogar möglich, daß die Apostel trotzdem vom Sanhedrin zur Geißelung verurteilt worden wären; aber da der Parallelbericht nichts davon sagte, werden wir es wohl hier mit einer spätern Steigerung zu tun haben.

Endlich das letzte Stück der beiden Erzählungsreihen setzt 4 24 und 5 42 zunächst wieder voraus, daß die Gemeinde damals noch nicht aus tausenden von Seelen bestand; das in dem ersten Bericht dann folgende Gebet ist natürlich Eigentum des autor ad Theophilum, wie namentlich die Erwähnung des Herodes zeigt, der bekanntlich nur in der Leidensgeschichte des Lukasevangeliums vorkommt. Vollends daß sich dann der Ort, wo die Jünger versammelt waren, bewegt habe, ist ein direkt mythischer Zug, erinnernd an Vergils: vix ea fatus eram, tremere omnia visa repente[2]).

In Kap. 6 wird man zunächst deshalb wieder eine alte Überlieferung verarbeitet finden, weil V. 2 und 5 vorausgesetzt wird, die ganze Gemeinde habe sich noch an einem Ort versammeln können; auch das πληθυνόντων τῶν μαθητῶν V. 1 klingt bescheidener als 2 41; 4 4; 5 14. Ferner fällt auf, daß die Jünger V. 2 οἱ δώδεκα, nicht, wie bisher, οἱ ἀπόστολοι heißen, und ebenso ist endlich deren Stellung hier eine andre als 8 17 ff.; 9 6. Daß diese Tradition aber gleichwohl nicht dieselbe, wie im vorhergehenden sei, schließt man gewöhnlich aus den 6 1 vorausgesetzten Gemeindezuständen, die der Gütergemeinschaft 2 44 ff.; 4 32 ff. widersprechen sollen. Ich kann das nicht zugeben: auch wenn alle alles gemein hatten, konnten doch gerade die Witwen, die nicht viel beigetragen hatten, vernachlässigt werden. Ja ich möchte im Gegenteil behaupten: wenn hier eine alte Überlieferung oder Quelle benutzt wird, so muß sie, um verständlich zu sein, auch schon eine Angabe über die Güter-

---

[1]) Gegen Baur, Paulus I 41. [2]) vgl. Aen. III 90.

gemeinschaft und dann wohl überhaupt jene beiden Parallelberichte enthalten haben.

Jedenfalls ist gegen den Inhalt kaum etwas einzuwenden, auch wenn das Murren der Hellenisten gegen die Hebräer vielleicht noch andre Gründe gehabt hat, als die hier angegebnen. Aber wenn die Sieben außer zweien ganz unbekannte Namen tragen, so spricht das gewiß für gute Überlieferung; desgleichen, wenn sie in keiner Weise mit spätern Gemeindebeamten gleichgesetzt werden[1]). In V. 7 könnte, ebenso wie 2 43, das nach dem Bisherigen entbehrliche ἐν Ἱερουσαλήμ auffallen; es ist aber wohl vielmehr erst vom autor ad Theophilum mit Rücksicht auf die im folgenden beginnende Ausbreitung des Christentums nach auswärts hinzugesetzt worden. Auf ihn führt nämlich schon die allgemeine Ähnlichkeit mit den eben wieder angeführten Angaben über das Wachstum der Gemeinde, vielleicht auch das passive ἐπληθύνετο nach dem aktiven πληθυνόντων V. 1[2]).

Daß dagegen das Folgende auf eine ältere Überlieferung nicht bloß, sondern eine schriftliche Quelle zurückgeht, die wir dann auch für das Frühere annehmen können, tritt besonders deutlich am Schluß des siebenten und Anfang des achten Kapitels hervor. Denn kaum hätte der autor ad Theophilum die Erwähnung Sauls so, wie es jetzt geschieht, auf drei verschiedne Stellen (7 58; 8 1. 3) verstreut, wenn er eben nicht an eine ihm vorliegende Quelle gebunden gewesen wäre[3]). Daß er sie auch schon vorher

---

[1]) Weisz, Über die Absicht 10 f., meint, ursprünglich habe durch die Wahl der 7 hellenistischen Männer der hellenistische Teil der Gemeinde dieselbe Vertretung bekommen sollen, wie sie der hebräische Teil schon besaß — aber das geht aus der Charakteristik der Sieben, sowie besonders des Stephanus und Philippus doch noch nicht hervor. Über den von Blasz gebotenen Text vgl. Wendt, Die Apostelgeschichte 141*.

[2]) vgl. meine Chronologie der paulinischen Briefe 1893 97 f., gegen Wendt, Die Apostelgeschichte 145. Über den Text vgl. ebenda Anm. *.

[3]) vgl. auch Moffatt, The historical new testament 669 f., Stephen, Enc. bibl. IV, 4794. Auch ist zu beachten, daß V. 3 die Gemeinde

bearbeitet, könnte man aus der doppelten, aber doch in verschiednem Zusammenhang stehenden Erwähnung der Anklage gegen Stephanus 6 11 und 13[1]), sowie der Steinigung 7 58 und 59 und namentlich dem nachklappenden Gebet V. 60 schließen, — zumal dasselbe an ein Kreuzeswort Jesu erinnert, das nur das Lukasevangelium (23 34) bietet[2]). Jedenfalls wird der Tod des Stephanus nicht auf Grund einer solchen Sanhedrinverhandlung erfolgt sein, sondern in Folge eines Volksaufruhrs: dann aber muß auch die Rede, bei der ja außerdem wieder niemand von der Gemeinde anwesend gewesen sein könnte, unhistorisch sein[3]). Ihr Grundgedanke (daß sich nämlich Gott überall offenbart, Israel ihm aber immer widerstrebt hat) muß dagegen überliefert gewesen sein; denn wo sollte ihn der Verfasser sonst her haben[4])? Und in der Tat konnte er — im Anschluß an Jesu Wort über diesen Tempel — einem Hellenisten sehr wohl kommen; ja auch Paulus deutet dergleichen an, wenn er Gal. 1 13 f. seine Verfolgung der Gemeinde mit seinem Eifer um das Judentum zusammenstellt[5]). Daß er nämlich, wenngleich bei dem tumultuarischen Charakter des

noch in Jerusalem vorausgesetzt wird, während sie sich nach V. 1 völlig zerstreut hatte. Über die letzten Worte vgl. unten.

[1]) Doch kann ich weder zugeben, daß V. 12 sehr auffälligerweise vorausgesetzt würde, daß gerade der hohe Rat versammelt war, noch daß V. 13 das τούτου darauf hindeutet, daß die Szene ursprünglich auf dem Tempelplatz spielte.

[2]) Freilich fehlt es auch hier in mehreren Handschriften, ohne daß sich das erklären zu lassen schiene (vgl. Brandt, Die evangelische Geschichte 204 ff.). Aber sollten es spätre nicht vielleicht als bedenklich weggelassen haben, während umgekehrt der dritte Evangelist eben wegen dieses Wortes keine direkte Parallele zu Mc. 3 28 ff. gebracht hatte?

[3]) Auch gegen Kranichfeld, Der Gedankengang in der Rede des Stephanus, Stud. u. Krit. 1900 541 ff. Blasz zeigt sich hier besonders befangen, indem er ganz seltene Lesarten nur deshalb aufnimmt, weil sie den Widerspruch mit dem alten Testament beseitigen.

[4]) Auch gegen Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 1886. [3] 1902 58.

[5]) Gegen Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter 1846, II 102, 3, McGiffert, A history of Christianity in the apostolic age 85 f.

Vorgangs nicht in der Weise, wie es die Apostelgeschichte 7 58 darstellt[1]), doch am Tode des Stephanus beteiligt war, wird durch sein Schweigen darüber nicht ausgeschlossen; geschweige denn daß man die ganze Verfolgung, da sie in Jerusalem die römische Obrigkeit nicht zugelassen hätte, die Urgemeinde gesetzlich gewesen wäre und Paulus Gal. 1 17 von einem Hinaufziehen, nicht Zurückkehren nach Jerusalem spreche, nach Damaskus verlegen dürfte[2]). Daß bei der infolge davon eintretenden Zerstreuung der Gemeinde die Apostel in Jerusalem zurückgeblieben seien[3]), kann man ja trotzdem schon aus allgemeinen Gründen bezweifeln und wird sich in der Tat sofort auch noch von einer besondern Seite her als ungeschichtlich erweisen.

Zunächst muß nämlich zuversichtlicher, als es bisher irgendwo möglich war, 8 4 ff. aus der immer festere Gestalt gewinnenden Quelle ausgeschaltet werden: denn wenn es 11 19 — offenbar in Wiederaufnahme von 8 1 — heißt: οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ διῆλθον ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Ἀντιοχείας, μηδενὶ λαλοῦντες τὸν λόγον εἰ μὴ μόνον Ἰουδαίοις — so kann eben vorher nicht von einer Predigt an Samaritaner oder Heiden die Rede gewesen sein. Und doch braucht nun deshalb, um vorläufig dabei stehen zu bleiben, die

---

[1]) Daß er Stephanus überhaupt gehört haben muß, folgt schon daraus, daß dieser nach act. 6 9 in der Synagoge der Kilikier predigte, die Paulus als Tarser ebenfalls besucht haben wird. Wieviel Synagogen übrigens hier unterschieden werden, ist strittig; statt Λιβερτίνων lesen alte und neue Kritiker Λιβυστίνων; vgl. Harris, The history of a conjectural emendation, Exp. 1902, VI, 6 379 ff.

[2]) Gegen Straatman, Paulus 1874 30 ff., van Manen, Paulus I, 1890 104 f. Mommsen, Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1901 85 denkt gar an Tarsus. Endlich Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus 1890 17 ff., bezweifelt, daß Paulus wirklich auch Saul geheißen habe; aber seine Gründe haben wohl nirgends Eindruck gemacht.

[3]) Doch ist das οἳ ἔμειναν ἐν Ἱερουσαλήμ des β-Textes nicht ursprünglich, wie schon daraus hervorgeht, daß ἐν Ἱεροσολύμοις voranging.

Missionsreise des Philippus nach der Hauptstadt Samariens, wenn auch später [1]), so doch noch nicht ungeschichtlich zu sein; im Gegenteil, daß ein Mann mit einem griechischen Namen zuerst Samaritanern das Evangelium verkündigte, ist von vornherein wahrscheinlich. Auch die von ihm erzählten Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen werden ebenso zu beurteilen und zu erklären sein, wie die entsprechenden Wunder Jesu, deren Geschichtlichkeit ja schon aus dem Versuch, sie auf ein Bündnis mit Beelzebub zurückzuführen (Mc. 3 22 und Par.), erhellt.

Anders steht es nun allerdings mit der Inspektionsreise des Petrus und Johannes, die schon an sich wenig wahrscheinlich ist und sich durch den für sie angegebnen Zweck, den Getauften den heiligen Geist mitzuteilen, vollends als ungeschichtlich verrät. Dann aber werden wir auch jenes πλὴν τῶν ἀποστόλων V. 1 als erst später hinzugesetzt ansehen [2]); ja man könnte auf den Gedanken kommen, die ganze Figur des Magiers Simon, sofern sie in nähere Beziehung, als zu Philippus, zu Petrus tritt, ebenfalls für ungeschichtlich zu erklären [3]). Nur fragt es sich dann, wie sie entstanden sein soll; und darüber gehen die Meinungen alsbald weit auseinander.

Man ist zunächst von einer Stelle bei Justin [4]) ausgegangen, nach der die Samaritaner Simon als πρῶτος θεός, seine Begleiterin Helene, eine frühere Dirne, als seinen ersten Gedanken verehren, und hat in ihnen vielmehr den Sonnengott und die Mondgöttin gesehen, die man euhe-

---

[1]) Darauf deutet vielleicht auch das κατελθών hin, das nach V. 1 und 4 eigentlich überflüssig war.

[2]) vgl. auch Moffatt, The historical new testament 670; auch gegen Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 36, 1. Vielleicht hängt die Notiz auch mit der Annahme zusammen, daß die Apostel zwölf Jahre lang in Jerusalem geblieben seien, von der wir noch hören werden.

[3]) vgl. Holtzmann, Handkommentar zum neuen Testament I, 2 65. Eine Quellenscheidung versucht hier auch Schmiedel, Simon Magus, Enc. bibl. IV 4537.

[4]) vgl. ap. I, 26. 69 D E.

meristisch zu Menschen degradiert und nun hier, um ihnen das Christentum überzuordnen, mit Petrus und Johannes habe in Konflikt kommen lassen[1]). Ich will dem gegenüber nicht einmal das stärkste Bedenken geltend machen, daß wir von samaritanischen Gottheiten jenes Namens schlechterdings nichts wissen; die Vertreter dieser Erklärung selbst haben zugegeben, daß sie ungenügend sei, und deshalb eine andre versucht, die freilich zum Teil auf jene zurückgreift.

Da nämlich in den pseudoclementinischen Homilien und Rekognitionen unter der Maske des Simon Magus gelegentlich der Apostel Paulus bekämpft zu werden schien[2]), hat man gemeint, jener sei überhaupt nichts andres als eine Karrikatur dieses, sein Anerbieten, Petrus Geld zu geben, eine Persiflage der großen Kollekte des Paulus und die Episode hier vor der Bekehrung desselben eingeschaltet worden, um eben jene Deutung unmöglich zu machen[3]). Ich will auch dagegen nicht einmal dies einwenden, daß das Ganze dann doch viel besser überhaupt weggeblieben wäre; denn man könnte ja so viel zugeben, daß der autor ad Theophilum jenen Ursprung der Simonsage nicht mehr gekannt hätte — aber wie will man ihn überhaupt erklären? Die einen denken auch hier wieder an jenen angeblich samaritanischen Gott und Zauberer, mit dem Paulus als Heidenmissionar identifiziert worden wäre; andre meinen, man habe ihn einfach im Gegensatz zu Simon Petrus auch Simon genannt; noch andre verweisen auf einen Cyprier

---

[1]) vgl. Baur, Die christl. Gnosis 1835 306 ff., Zeller, Die Apostelgeschichte 166 ff.

[2]) vgl. die Zusammenstellung bei Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II, 1, 1887 43 ff., Schmiedel, Simon Magus, Enc. bibl. IV 4540 ff., dagegen aber Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I 300, Headlam, Simon Magus, Dict. of the Bible IV, 1902 524 f. In der Tat läßt sich jene Deutung ebenso auf den Simon der Petrusakten anwenden, wo sie doch wohl unmöglich ist.

[3]) vgl. zuletzt Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II, 1 50 ff., Schmiedel, Enc. bibl. IV 4557 ff.

Simon, von dem Josephus[1]) reden soll und wir gleich näheres hören werden. Aber wenn schon jene beiden ersten Erklärungen wenig Einleuchtendes haben, so ist die letzte offenbar vollends ungenügend: denn wie in aller Welt soll man denn darauf gekommen sein, aus jenem Cyprier eine Karrikatur des Paulus zu machen?

Es bleibt also, wenn unser Simon Magus denn durchaus ungeschichtlich sein soll, nur übrig, ihn direkt mit jenem Cyprier zu identifizieren und die Angabe Justins und fast aller spätern, er stamme aus Gitton in Samarien, aus einer Verwechslung dieses Orts mit dem cyprischen Kittion zu erklären. Nur schade, daß Josephus weder den Geburtsort seines Cypriers angibt, noch diesen selbst Simon genannt zu haben scheint: wenigstens lesen der Codex A und die epitome vielmehr Ἄτομον, und das wird sich später als das Ursprünglichere herausstellen. Aber selbst wenn Josephus von einem cyprischen Juden namens Simon reden sollte, der sich für einen Magier ausgegeben und dem Prokurator Felix seine Gattin verschafft habe, so lag es doch keineswegs nahe, ihn zu einem Samaritaner zu machen[2]) und in der Weise, wie es hier geschieht, mit Philippus und Petrus in Verbindung zu bringen. Das Natürlichste wird es vielmehr immer bleiben, auch angesichts der Angaben Justins, der doch selbst aus Samarien stammte, Simon Magus als eine historische Persönlichkeit anzusehen, obgleich es allerdings nicht möglich sein wird, die Rolle, die er bei dieser Gelegenheit gespielt hat, genau zu bezeichnen.

Eben weil er in der Apostelgeschichte und der spätern Tradition vor allem mit Petrus in Verbindung gebracht

---

[1]) vgl. ant. XX, 7 2.

[2]) Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II, 1 51, 2 bemerkt dazu: Man wird mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß auch die Angabe des Josephus über die kyprische Heimat seines Simon ungenau sein könnte. Der Mann konnte wirklich ein Samaritaner gewesen und nur auf Kypros längere Zeit sein Wesen getrieben haben. Ich gebe das zu, betone aber um so mehr die andern Unterschiede.

wird, könnte man annehmen, daß das auch wirklich das Ursprüngliche sei und die Verbindung mit Philippus nur daher komme, daß dieser in Samarien missioniert habe. Aber wahrscheinlicher ist doch eben dies das Ursprüngliche, zumal da das Anerbieten des Magiers sich viel natürlicher auf die Kraft des Philippus, Wunder zu tun, bezogen haben wird, als auf die Gabe des Petrus, den heiligen Geist mitzuteilen, mit der er nicht viel anfangen konnte[1]). Ist es also in dieser Gestalt geschichtlich, dann kann Simon freilich auch nicht so, wie act. 8 13 erzählt wird, zum Glauben gekommen und getauft worden sein[2]). Und in der Tat finden wir ihn ja auch später noch als Sektenstifter und zwar wohl nicht nur im Orient, sondern auch in Rom — wenigstens kann die bestimmte Überlieferung, es sei das zur Zeit des Claudius gewesen, weder durch das bekannte, auf Simon bezogne Standbild des Sabinergotts Semo Sancus, das in keiner Weise auf jenen hindeutete, noch auch den römischen Aufenthalt des Petrus entstanden sein, in dem Simon zunächst überhaupt keine Rolle spielt[3]).

Ob der nächste Abschnitt etwa in der zugrunde liegenden Überlieferung auf die erste Philippusgeschichte Bezug nahm, wird sich kaum entscheiden lassen. Allerdings könnte man ja sagen: würde der Evangelist selbst in Jerusalem vorausgesetzt, so wäre ihm der Weg nach Gaza wohl nicht als von Jerusalem dorthin führend bezeichnet worden — aber das ist weder zwingend, noch braucht es eben schon auf die ältere Überlieferung zurückzugehen[4]). Und ebenso könnte V. 40 erst der Redaktor Philippus schon jetzt nach Cäsarea gebracht haben, wo wir

---

[1]) Vielleicht könnte man dafür auch act. Petr. 23 anführen.

[2]) Das δε (nicht και, wie Blasz konzipiert) πολλὰ κλαίων οὐ διελίμπανεν des β-Textes ist nicht einmal ursprünglich, sondern nur deshalb hinzugesetzt, um der Erzählung einen Schluß zu geben.

[3]) vgl. Zahn, Einleitung II 24.

[4]) Über die drei letzten Worte des Verses vgl. Wendt, Die Apostelgeschichte 178, über κατὰ μεσημβρίαν Nestle, κατὰ μεσημβρίαν Apg. 8 26, Stud. u. Krit. 1892 335 ff.

ihn später wiederfinden werden, zur Zeit der Bekehrung des Cornelius durch Petrus aber — ihre Geschichtlichkeit vorausgesetzt — noch nicht annehmen dürfen. Immerhin mag die Taufe dieses Eunuchen, der wegen dt. 23 2 nicht förmlich in die Gemeinde aufgenommen gewesen sein kann[1]), da ihre Geschichtlichkeit im allgemeinen nicht zu bezweifeln ist, schon früher stattgefunden haben, ebenso wie eine etwaige Predigt des Philippus in Asdod und den übrigen Küstenstädten; nur nach Cäsarea kann er, wie gesagt, erst nach der Bekehrung des Cornelius gekommen sein. Warum die Erzählung überhaupt hier eingeschoben worden ist, wird erst später deutlich werden; jetzt wenden wir uns zu dem Bericht von der Bekehrung des Paulus in Kap. 9, bei dem wir uns, seiner Bedeutung im gegenwärtigen Zusammenhang entsprechend, bedeutend länger als bei den bisherigen Erzählungen werden aufhalten müssen.

Beachtet man hier, daß dasselbe in Kap. 22 und 26 noch einmal erzählt wird, ohne daß bei der weitgehenden Übereinstimmung an verschiedne Quellen gedacht werden dürfte[2]), so könnte man zunächst meinen, in einem dieser Berichte das Vorbild für die beiden andern sehen zu dürfen. Aber auch das ist, ganz abgesehen von der Bedenklichkeit der für die eine oder andre hier mögliche Anschauung beigebrachten Beweise[3]), eben wegen jener weitgehenden Übereinstimmung unwahrscheinlich; die Abweichung im einzelnen, die sich nicht leugnen[4]) und auch nur zum Teil aus einer Absicht des Schriftstellers erklären läßt, beweist also vielmehr, wie wenig es ihm hier und anderwärts auf solche

---

[1]) Daß dieses Gesetz aufgehoben oder εὐνοῦχος nur Titel gewesen sei, ist doch weniger wahrscheinlich.

[2]) Die Abweichungen des β-Textes stammen großenteils aus den Parallelberichten; vgl. Wendt, Die Apostelgeschichte 183* und **.

[3]) Auch gegen ebenda 186 ff., wo namentlich dem Worte 26 14 eine Bedeutung zugeschrieben wird, die es, wie wir sehen werden, im Zusammenhang nicht wohl haben kann, und V. 16 ff., was allerdings besser zu Gal. 1 1. 15 f. paßt, nicht als Verkürzung gelten soll.

[4]) vgl. Zeller, Die Apostelgeschichte 191 ff.

Dinge ankam. Im allgemeinen will er gewiß die Erscheinung Jesu, die ja Paulus selbst ebenfalls bezeugt, als eine objektiv-reale aufgefaßt wissen; aber die Frage ist nun eben, ob auch wir sie so denken können.

Und zwar müssen wir damit — zumal mit Rücksicht auf die später zu gebende Darstellung — gleich die Erscheinungen vor den andern Jüngern zusammennehmen, die Paulus I. Kor. 15 offenbar ebenso beurteilt und also auch wir uns entsprechend vorzustellen haben. Hier aber machen nun schon die verschiednen Angaben unsrer Berichte nicht nur über Zahl und Ort — sie wären an sich noch nicht bedenklich —, sondern auch über Art der Christophanien bei der Annahme einer leiblichen Auferstehung im herkömmlichen Sinne unleugbar Schwierigkeit. Läßt man nämlich deshalb Jesus nur zum Zweck seiner Erscheinungen einen irdischen Leib annehmen[1]), so wird man jedenfalls dem Worte Lc. 24 39: ψηλαφήcατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα cάρκα καὶ ὀcτέα οὐκ ἔχει καθὼc ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα nicht gerecht. Wollte man aber auch, sei es diese massiven, sei es umgekehrt die geisterhaften Züge, daß Jesus plötzlich und bei verschlossenen Türen erschienen und verschwunden sei (Lc. 24 31. 36. 39. 41 ff.; Joh. 20 19. 26 f.; 21 5), streichen, so bliebe doch unvorstellbar, wie ein ins Grab gelegter Leib in einen in der Regel unsichtbaren verwandelt oder auch nur in verklärter, aber äußerlich wahrnehmbarer Gestalt wieder auferweckt worden sei. Vielmehr stellt sich, sobald man — was freilich vielfach unterbleibt — eine bestimmte Anschauung zu gewinnen sucht, sofort entweder die Vorstellung eines vom Scheintod Erwachten oder visionärer Erscheinungen ein; nur zwischen ihnen wird also zu wählen sein.

Für die erste Erklärung, die allerdings wohl auf die Christophanie des Paulus kaum je angewandt worden ist, beruft man sich besonders auf eine Stelle bei Josephus, wonach von drei gekreuzigten Bekannten, die er von Titus

---

[1]) vgl. zuletzt Horn, Der Kampf um die leibliche Auferstehung des Herrn, neue kirchl. Zeitschr. 1902 355 ff. und die dort Genannten.

losgebeten habe, einer am Leben geblieben sei[1]). Aber wenn schon dies Beispiel kaum zutrifft — denn jene sorgfältige Pflege, die dem Freunde des Josephus zuteil ward, fehlte eben hier nach allem und war auch durch die Kühle der Grabeshöhle, den starken Duft der Spezereien oder die eigne Lebenskraft Jesu nicht zu ersetzen — (ganz abgesehen davon, daß der Stein vor dem Grabe doch wohl von andern hätte weggewälzt werden müssen), so erweist sich die Hypothese aus andern Gründen erst recht als unhaltbar. Ich will sie nicht im einzelnen aufführen; manche Bedenken sind ja, wie wir noch sehen werden, überhaupt unzutreffend — aber daß ein vom Scheintod Erwachter und schließlich doch Gestorbner den Jüngern als Auferstandner gegolten hätte: das ist und bleibt schlechterdings undenkbar. Auf diese Weise läßt sich nicht einmal eine einzelne Christophanie erklären; vielmehr müssen wir dieselben sämtlich als Visionen auffassen.

Und in der Tat können zunächst einmal die Aussagen des Paulus sehr wohl so verstanden werden, sowohl die allgemeinen über das Leben nach dem Tode als die besondern über die Christophanien. Wenn er nämlich I. Kor. 15 36 ff. diesen Leib ersterben und den Auferstehungsleib, der nach V. 50 nicht Fleisch und Blut ist, von Gott gegeben werden, ja II. 5 1 schon jetzt im Himmel vorhanden sein läßt, so braucht er ihn auch bei Christus, dem Erstling der Entschlafenen nicht als äußerlich wahrnehmbar aufgefaßt zu haben. Daß er ihn gleichwohl (wie trotz des oben[2]) dazu Bemerkten I. Kor. 15 4 zeigt)[3]) aus dem ins Grab gelegten Leib unmittelbar entstanden denkt, ist ebensogut möglich, wie daß er V. 53 von einer Verwandlung des Überlebenden, II. 5 4 von einem nicht Ent-, sondern Überkleidet-, von

---

[1]) vgl. vita 75. [2]) vgl. S. 64.

[3]) Horn, Neue kirchl. Zeitschr. 1902 366, 1 fügt noch hinzu: Und wie könnte er die Versenkung des Täuflings ins Wasser und sein nachfolgendes Heraufsteigen aus demselben mit Jesu Begräbnis und Auferstehung in Analogie setzen (Röm. 6, Kol. 2), wenn Jesus nicht aus dem — also doch leergewordenen — Grabe erstanden war?

einem Verschlungenwerden des Sterblichen durch das Leben und Phil. 3 21 von einer Verwandlung des Leibes der Niedrigkeit in einen Leib der Herrlichkeit redet. Ja man hat sogar gemeint, das εὐδόκησεν ... ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί Gal. 1 15 f. oder ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν II. Kor. 4 6 deute direkt auf einen innern Vorgang hin, obwohl derselbe ja auch nur als Folge eines äußern gelten oder in der Galaterstelle das ἐν ἐμοί geradezu mit: an mir übersetzt werden könnte[1]). Noch weniger darf man also das Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑόρακα I. 9 1 oder das vierfache ὤφθη 15 5 ff. von vornherein als ein visionäres auffassen; aber gleichwohl läßt sich — von später zu berücksichtigenden Bedenken zunächst abgesehen — nicht leugnen, daß es so verstanden werden kann. Oder hätte Paulus dann gleich hier auch von weitern ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου reden müssen, wie er sie nach II. 12 2 ff. — und das wird sich allerdings auf eine spätre Zeit beziehen — hatte? Das wäre doch — vorausgesetzt, daß er I. 15 alle Erscheinungen des Auferstandnen und nicht bloß die Personen, die solche gehabt, allerdings in chronologischer Reihenfolge, aufzählen wollte — nur dann nötig gewesen, wenn er dabei den Herrn sah; aber tatsächlich ist ja vielmehr von einem Verzücktwerden nach dem dritten Himmel und dem Paradies und einem Hören unaussprechlicher Worte die Rede. Paulus konnte also I. Kor. 15 gar nicht von diesen Visionen reden; aber trotzdem mochte er auch jenes ὤφθη so verstehen. Ja selbst in der Apostelgeschichte, die nach 2 31; 13 34. 37 sicher eine leibliche Auferstehung annimmt, deutet auf diese Auffassung nicht zwar das ὀπτασία 26 19 hin, das doch auch von äußerlich wahrnehmbaren Erscheinungen vorkommt, wohl aber der Umstand, daß die himmlische Stimme hebräisch (d. h. aramäisch)

---

[1]) Daß sich die Stelle auf die Bekehrung des Paulus bezieht, ist wohl nur von (Cassels), Supernatural Religion III 501. 505 ff. bezweifelt worden, aber nur auf Grund eines Mißverständnisses von V. 15, das später zurückgewiesen werden wird.

redet[1]) und daß die Wirkung der Christophanie auf die Begleiter des Paulus verschieden beschrieben wird[2]), also wohl überhaupt nicht stattgefunden hatte[3]). Daß Paulus freilich gefragt habe: wer bist du, Herr, müßte dann wohl spätre Ausschmückung sein; umgekehrt aber hat wenigstens der Parisinus zu 9 4 (nach 22 17) cum magna mentis alienatione hinzugesetzt, also die Christophanie des Paulus ebenso aufgefaßt wie 10 10; 11 5 eine Vision des Petrus beschrieben wird. Und ebenso lassen sich endlich die in den Evangelien erzählten Erscheinungen auf Visionen zurückführen, wenn wir nur jene massiven Züge, die schon vorhin erwähnt wurden, aber nur bei den beiden letzten, gerade hier auch sonst unglaubwürdigen Evangelisten vorkommen, für ungeschichtlich erklären. Denn das leere Grab, von dem schon die älteren reden[4]) und das entschieden historisch sein wird — denn sonst hätten, war Jesus überhaupt so, wie uns erzählt wird, begraben worden, mindestens seine Feinde später dort nachgeforscht[5]) — braucht, da nach unsern ältesten Berichten niemand Zeuge der Auferstehung war, doch nicht so erklärt zu werden, wie die Evangelisten voraussetzen. Daß aber Jesus plötzlich erschien und wieder verschwand[6]), daß einige zweifelten[7]), daß er sich vor allem nur seinen Jüngern offenbarte und ihnen, von

---

[1]) Denn aus liturgischem Taktgefühl ist das wohl trotz Deissmann, Bibelstudien 184, 3 noch nicht zu erklären.

[2]) vgl. act. 9 7. 22 9. 26 14.

[3]) vgl. Klumker, Die Bekehrung des Paulus, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1898 354.

[4]) vgl. Mc. 16 6; Mt. 28 6; Lc. 24 5 f.; Joh. 20 5 ff.

[5]) vgl. besonders Schwartzkopff, Die Weissagungen Jesu Christi von seinem Tode, seiner Auferstehung und Wiederkunft und ihre Erfüllung 1895 71 f., Horn, Neue kirchl. Zeitschr. 1902 367 ff.

[6]) vgl. Mt. 28 17. (Lc. 24 31. 36; Joh. 20 19. 26, auch 21 1. 14; act. 1 3. 10 40).

[7]) vgl. Mt. 28 17. Wenn namentlich Korff, Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi 1897 219 ebendies gegen den visionären Charakter der Christophanien geltend macht, so übersieht er, daß es sich hier um Massenvisionen handelt, die gewöhnlich einige nicht oder wenigstens nicht sofort haben.

dem ungeschichtlichen Missionsbefehl Mt. 28 19[1]) abgesehen, doch augenscheinlich nichts Neues mitteilte: all das versteht sich am besten, ja zum Teil überhaupt erst unter der Voraussetzung, daß es sich eben um Visionen handelte, die bekanntlich nicht nur ein einzelner, sondern auch mehrere zugleich haben können[2]).

Und doch frägt es sich nun noch, ob auf diese Weise jene Gewißheit der Auferstehung Jesu, die wir bei seinen Jüngern annehmen mußten, entstehen, ja ob bei ihnen auch nur derartige Visionen zustande kommen konnten. Aber auch das läßt sich — und mehr ist nach dem Bisherigen nicht nötig — wenigstens wahrscheinlich machen.

Wenn man nämlich zunächst sagt, einer Vision hätten die Jünger, so wenig wir wir, Realität beigelegt, so geht gerade aus den dafür beigebrachten Stellen vielmehr das Gegenteil hervor. Es heißt num. 12 6 ff. allerdings: wenn unter euch ein Prophet ist, so offenbare ich mich ihm durch Gesichte oder rede durch Träume mit ihm; nicht so steht es mit meinem Diener Mose . . . von Mund zu Mund rede ich mit ihm, offenbarlich und nicht in Rätseln, sondern er

---

[1]) vgl. oben S. 181, 3. Was Horn, neue kirchl. Zeitschr. 1902 48 ff. statt dessen behauptet, ist ausgesprochenermaßen lediglich Postulat.

[2]) vgl. besond. (Cassels), Supernatural Religion III 532 ff., Schmiedel, resurrection and ascension narratives, Enc. bibl. IV, 1903 4083. Wenn dagegen namentlich Keim, Geschichte Jesu von Nazara III, 1872 594 ff. gegen diese Erklärung doch wieder einwendet, dann hätten mehr Erscheinungen zu stande kommen und dieselben länger dauern müssen, so habe ich dem ersten gegenüber schon oben bemerkt, daß I. Kor. 15 vielleicht doch nicht alle einzelnen aufgezählt werden. Von manchen mochte Paulus ja auch nichts wissen, so namentlich der Christophanie der emmauntischen Jünger, die nicht rein erfunden sein kann. Steht sie aber nur beim dritten Evangelisten und die des Jakobus außer bei Paulus nur im Hebräerevangelium, so mochten noch andre, die doch stattfanden, überhaupt nicht aufgezeichnet worden sein. Schließlich indes haben ja auch andre Visionsperioden nicht so lange als gerade die montanistische, camisardische oder jansenistische gedauert; ja wenn unzweifelhaft die Jünger im allgemeinen eben keine Visionäre waren, so mußten auch ihre Christophanien schon sehr bald ein Ende nehmen.

schaut die Gestalt Jahves. Hier wird also zwischen der Offenbarung durch Gesichte und Träume und der von Mund zu Mund ein Unterschied gemacht; aber eine Offenbarung ist doch auch jene, den Gesichten kommt also Realität zu. Oder Paulus schreibt II. Kor. 12 2: οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ . . . εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν (vgl. auch V. 3); aber diese Ungewißheit bezieht sich doch nur auf die Art, nicht die Tatsache der Verzückung; denn der Apostel fährt fort: ἁρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ (vgl. auch V. 4)[1]). Weiterhin zitiert man act. 12 9: οὐκ ᾔδει (Πέτρος), ὅτι ἀληθές ἐστιν τὸ γινόμενον διὰ τοῦ ἀγγέλου, ἐδόκει δὲ ὅραμα βλέπειν; aber auch hier handelt es sich nur um das vorangehende: ἐξελθὼν ἠκολούθει; daß ihm ein Engel erschien (und vielleicht nur ein Bild seiner Befreiung vorführte): das wird Petrus nicht haben bezweifeln sollen, obwohl er sich nach V. 11 in der Verzückung befand. Und ebenso wird Paulus, die Geschichtlichkeit dieser Erzählung vorausgesetzt, so abenteuerlich das auch uns vorkommen mag, doch dem Macedonier 16 9 Realität zugeschrieben haben, nur eben nicht irdische, sondern himmlische Realität[2]). Denn das entsprach so den Anschauungen der Zeit, an denen man selbst durch Träume nicht irre ward, da man eben in ihnen dieselbe Realität kennen zu lernen glaubte. Auch die Jünger konnten also einer visionären Erscheinung Jesu Realität

---

[1]) Auch Cornelius erscheint 10 3 — und das wird sich allerdings nicht als geschichtlich erweisen — der Engel zwar ἐν ὁράματι, also wie Petrus, der doch in der Ekstase ist (V. 10. 11 5), das Tuch mit den unreinen Tieren (10 17. 19. 11 5), aber trotzdem φανερῶς und wirklich; denn 10 7 heißt es ausdrücklich: ὡς δὲ ἀπῆλθεν ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν αὐτῷ. Dabei wird freilich die Ursprünglichkeit des Textes in V. 3 vorausgesetzt, aber das Zitat bei Irenäus genügt auch sicher nicht, sie in Zweifel zu ziehen.

[2]) Auch gegen Nietzsche, Der Wille zur Macht I. Der Antichrist (Werke VIII) 1899 271: Einen Paulus, der seine Heimat an dem Hauptsitz der stoischen Aufklärung (?) hatte, für ehrlich zu halten, wenn er sich aus seiner Hallucination den Beweis vom Nochleben des Erlösers zurecht macht . . . ist unmöglich.

beilegen[1]) — aber konnten sie daraus zugleich auf seine Auferstehung schließen?

An sich wäre es ja auch möglich gewesen, daß sie ein himmlisches Abbild ihres Herrn angenommen hätten, ähnlich wie Paulus für jenes Traumgesicht in Troas ein himmlisches Abbild eines Macedoniers vorausgesetzt haben wird. Aber wenn ihnen Jesus — und daran muß man, von allem andern abgesehen, schon deshalb festhalten, weil das ursprüngliche μετὰ τρεῖς ἡμέρας später in das nicht gleichbedeutende τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ umgeändert wurde, also kein vaticinium ex eventu gewesen sein wird[2]) — wenn ihnen Jesus seine Auferstehung angekündigt hatte und ihnen das, mochten sie es auch zunächst vergessen haben, doch eben dann wieder einfiel (sonst wäre es ja auch uns nicht überliefert): dann mußten sie eben sofort an ihn selbst denken. Ja damit ist zugleich auch erklärt, weshalb sie nicht annahmen, Jesus sei wie Henoch, Mose oder Elia entrückt worden; kam doch außerdem noch hinzu, daß sie wußten: er war gestorben. Und endlich ist auch hier wieder daran zu erinnern, daß das Grab leer gefunden worden war: so mußte man bei den damals in Israel vorherrschenden Anschauungen über das Leben nach dem Tode auf eigentliche Auferstehung schließen. Wenn wir diesen Schluß nicht ziehen können, so ist das nichts andres, als wenn wir die Erwartung einer baldigen Wiederkunft Jesu, wie sie im Urchristentum unzweifelhaft herrschte, als Irrtum bezeichnen; denn finden wir dessen Zulassung mit Gottes Leitung der Geschichte vereinbar, dann dürfen wir auch an jener Täuschung keinen Anstoß nehmen[3]).

Aber es ist noch zu untersuchen, ob solche Visionen, wie sie den Auferstehungsglauben zu begründen imstande waren, bei den Jüngern auch entstehen konnten. Und dazu müssen wir nun schärfer, als es sonst gewöhnlich geschieht,

---

[1]) vgl. zuletzt Schmiedel, Enc. bibl. IV, 4078 ff.

[2]) vgl. meinen Artikel, Hefte zur christl. Welt 37 13 ff.

[3]) vgl. Schwartzkopff, Die Weissagungen Jesu Christi 74 f.

zwischen den einzelnen Etappen desselben unterscheiden, wie sie die Frauen, die übrigen Jünger Jesu und endlich Paulus repräsentieren.

Von einer Erscheinung vor den Frauen wissen Paulus, sowie das Markus-, Lukas- und Petrusevangelium nichts; ja auch bei Matthäus widerspricht der Bericht 28 9 f. dem vorangehenden Bescheid des Engels: ἰδοὺ προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, und Joh. 20 macht der, wie wir gleich sehen werden, ungeschichtliche Zug, daß Petrus und Johannes schon in Jerusalem zum Glauben an die Auferstehung gekommen sein sollen, auch gegen das Weitere bedenklich. Wir werden also annehmen dürfen, daß die Frauen (unter denen schon die beiden ältesten Evangelien [Mc. 16 1; Mt. 28 1] Maria Magdalena an erster Stelle nennen), nur aus dem leeren Grab die Auferstehung Jesu gefolgert und dann vielleicht tatsächlich ein Gesicht der Engel gehabt haben: denn auch das war bei ihrem weiblichen Temperament, zu dem bei Maria, von der Jesus nach Lc. 8 2 (vgl. Mc. 16 9) sieben Dämonen ausgetrieben, wohl noch eine besondre Erregbarkeit hinzukam, nicht undenkbar. Im übrigen aber hatten ja die Frauen (unter denen Markus [15 40] und Matthäus [27 56] auch hier wieder Maria Magdalena voranstellen) am längsten bei Jesus ausgeharrt und werden sich also auch, wenngleich sie zunächst an seine Einbalsamierung dachten, also keine Auferstehung erwarteten, doch angesichts des leeren Grabes am ehesten seiner Leidens- und Auferstehungsweissagung erinnert haben. Daß sie gleichwohl zunächst nichts davon sagten (Mc. 16 8), ist ja verständlich genug, wennschon sich bereits Matthäus (28 8) nicht mehr hineinfinden konnte und vollends Johannes (Kap. 20) eine Darstellung des Ostermorgens gibt, die sich sofort als unhistorisch erweisen wird. Aber später haben die Frauen doch natürlich von ihrem Erlebnis erzählt (vgl. Mt. 28 8; Lc. 24 11. 22 f.; Mc. 16 10): für die Visionen der Jünger handelte es sich also in der Tat nicht darum, den Auferstehungsglauben — was sie nicht gekonnt hätten — hervorzurufen, sondern nur darum, ihn zu bestätigen.

Nun wurde freilich schon öfter angedeutet, daß die ersten Erscheinungen vor dem engen Jüngerkreis Jesu — die Erzählung Lc. 24 13 ff., die sich schon durch die Namen Emmaus und Kleopas als im Kern geschichtlich erweist, betrifft vielleicht Angehörige eines weiteren Kreises — nicht, wie das Lukas-, Johannes-, Hebräerevangelium[1]) und eine vielleicht zwischen 150 und 180 entstandne Schrift in koptischer Sprache[2]) annehmen, in Jerusalem stattgefunden haben, sondern in Galiläa. Das folgt nämlich nicht nur daraus, daß die ältesten beiden Evangelien schon in Gethsemane Jesus selbst und dann am leeren Grab den Engel sagen lassen, der Auferstandne würde ihnen nach Galiläa vorangehen, und dort würden sie ihn sehen[3]), daß ferner auch Joh. 21 eine Tradition zugrunde liegt, die von der ersten Erscheinung sprach, diese also an den See Tiberias verlegte[4]), und daß das Petrusevangelium (V. 59 f.) sie endlich in der Tat dort als erste stattfinden läßt: vor allem ist nicht verständlich, weshalb man es später erfunden haben sollte — denn die Verlegung des öffentlichen Lebens Jesu nach Galiläa bei den Synoptikern entspricht eben vielmehr den Tatsachen — wohl aber, weshalb man an die Stelle von Galiläa Jerusalem setzte. Hier waren die Jünger ja beim Tode Jesu gewesen, hier befand sich später die Urgemeinde: sollten da die ersten Christophanien in Galiläa stattgefunden haben[5])? Oder liegt darin vielmehr eine tatsächliche Schwierigkeit? Das wäre allerdings der Fall, wenn der dritte Tag, der geschichtlich sein wird, nicht den

---

[1]) vgl. Rohrbach, Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi 1898 73 f., gegen Loofs, Die Auferstehungsberichte und ihr Wert, Hefte zur christl. Welt 33, 1898 16 f.

[2]) vgl. C. Schmidt, Eine bisher unbekannte altchristliche Schrift in koptischer Sprache, Sitzungsberichte der Akademie zu Berlin 1895 705 ff.

[3]) vgl. Mc. 14 28. 16 7; Mt. 26 32. 28 7.

[4]) vgl. Rohrbach, Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi 40 ff., gegen Loofs, Hefte zur christl. Welt 33 31 f.

[5]) vgl. zuletzt Schmiedel, Enc. bibl. IV 4064 f.; dagegen will mir die Erklärung, die derselbe, Gospels, ebenda II 1770 von der Entstehung dieser Tradition gibt, nicht recht einleuchten.

Zeitpunkt der angenommenen Auferstehung, sondern der ersten Vision darstellte, denn so bald hätten die Jünger in Galiläa natürlich noch nichts von der den Frauen aufgegangenen Gewißheit wissen können. Aber jene Annahme wird doch nur in solchen Schriften gemacht, die die erste Vision nach Jerusalem verlegen; Paulus fügt I. Kor. 15 4f. dem ἐγήγερται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς das ὤφθη Κηφᾷ mit einem neuen ὅτι als etwas Besondres an und Markus und Matthäus setzen mit ihrem: προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν (Mc. 16 7; Mt. 28 7) sogar voraus, daß die Jünger auch nach der Auferstehung noch in Jerusalem sind. Aber nun scheint es erst recht unverständlich zu werden, daß sie jetzt noch nach Galiläa zurückgekehrt seien; denn jenes vaticinium ex eventu kann das natürlich nicht erklären[1]). Wohl aber können wir mit dem Petrusevangelium V. 59[2]) annehmen, daß sie zunächst nicht an die Auferstehung glaubten; denn auch das war nach ihrem bisherigen Verhalten nicht auffällig, sondern von vornherein zu erwarten. Hatten sie doch nach der gewiß glaubwürdigen Überlieferung der Evangelien jene Leidens- und Auferstehungsweissagungen Jesu nie ganz begriffen[3]), so daß sie jetzt in der Tat sagen mochten: wir hofften, er würde Israel erlösen — aber es war nichts gewesen[4]).

Und doch dürfen wir dies auch wieder nicht übertreiben. Wenngleich sie zunächst nicht an seine Auferstehung glaubten, so konnte doch das Bild ihres Herrn nicht sofort aus ihrem Herzen verschwunden sein, sondern mußte gerade in der galiläischen Umgebung wieder recht lebendig werden[5]). Vor allem aber wird man jetzt — denn

[1]) Ganz ungenügend ist natürlich auch die Erklärung von Renan, Les apôtres 1866 27: Le désir le plus vif de ceux qui ont perdu une personne chère, est de revoir les lieux où ils ont vécu avec elle. Ce fut donc sans doute ce sentiment qui, quelques jours après les évènements de la Pâque, porta les disciples à regagner la Galilée.

[2]) vgl. auch Lc. 24 11; Mc. 16 11.

[3]) vgl. Mc. 8 32 f. 9 32 und Par. [4]) vgl. Lc. 24 21.

[5]) vgl. Keim, Geschichte Jesu III 587 f.: Viel kleinere Menschenleben endigen ja nicht, ohne daß Glaube und Liebe alltäglich den

Jesus selbst hatte wohl nur gelegentlich darauf hingewiesen — im alten Testament geweissagt gefunden haben, daß, wie es wieder Lc. 24 26 heißt, der Messias solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen mußte. Und da konnte es in der Tat auch bei diesen Jüngern, die zunächst so wenig dafür disponiert schienen, zu Visionen des Auferstandnen kommen. Waren Petrus, bei dem das noch I. Kor. 15 5 und Lc. 24 34 zuerst der Fall war, Johannes und Jakobus, wie schon die wohl als Vision der Jünger zu denkende Verklärung Jesu (Mc. 9 2 ff. u. Par.) zeigt, doch auch sonst so veranlagt, und beweist für die übrigen Gläubigen doch die Erscheinung des Zungenredens am Pfingstfest, daß sie trotz aller Werktätigkeit auch einer lebhaften Erregung fähig waren[1]).

Welche einzelnen Erscheinungen durch unsre verschiednen Berichte, die hier gar nicht übereinstimmen konnten, glaubwürdig bezeugt werden, braucht jetzt nicht weiter untersucht zu werden. Nur das sei um des frühern willen hervorgehoben, daß die spätern auch erst wieder in Jerusalem, wohin die Gläubigen ja bald übersiedeln mußten, stattgefunden haben können: freilich noch nicht die von Paulus erwähnte vor fünfhundert Brüdern[2]); denn die darauf folgende vor Jakobus gehört, da derselbe wohl erst dadurch gläubig wurde, trotz des Hebräerevangeliums

---

Tod in Zweifel stellt, das Leben auf dem Willensweg gewaltsam erstreitet und gradaus von Erscheinungen und Zeichen träumt, auch wenn sie nicht geschehen.

[1]) Schmiedel, Enc. bibl. IV 4084 f. weist bei Petrus noch besonders auf die Verleugnung hin, die ihm Jesu Bild (freilich nicht als Verklärten) immer wieder vor Augen habe führen müssen; und in der Tat mag das mitgewirkt haben.

[2]) Wenn dieselbe neuestens wieder von Dobschütz, Ostern und Pfingsten 1903 31 ff. mit dem Pfingstereignis act. 2 identifiziert, so scheinen mir die dafür beigebrachten Gründe entfernt nicht zu genügen. Auch die Annahme einer Himmelfahrt nötigte, wie die fort und fort weitererzählte Christophanie des Paulus zeigt, nicht zur Ersetzung des Auferstandnen durch den Geist, geschweige denn gerade in dieser Form.

wahrscheinlich noch nach Galiläa. Die letzte Erscheinung Jesu dagegen, die man als seine Himmelfahrt ansah, wird gewiß bei Jerusalem und wohl auch schon vor Pfingsten gewesen sein: alle diese Visionen werden ja um so verständlicher, wenn sie schnell aufeinander folgten und wenn, wie das so oft der Fall ist, eine die andre hervorrief.

Aber es bleibt noch zu erklären, daß das auch bei Paulus möglich war, dem Verfolger der Gemeinde — und das scheint zunächst schwer anzugehen. Mußte er doch (daher eben die Verfolgung) noch viel mehr, als die Jünger, an einem gehenkten Messias Anstoß nehmen, er, der Jesus vielleicht nie gesehen und also auch keinen Eindruck von ihm empfangen hatte, der jenes Ärgernis[1]) abschwächen konnte. Und ebensowenig wird ihm an sich der Todesmut der Christen oder die schnelle Verbreitung ihrer Lehre imponiert haben; denn all das fand sich doch auch sonst, ohne als Wahrheitsbeweis zu gelten. Aber hier kam nun doch eine innere Zuneigung zu diesem Glauben hinzu, die ihm schließlich zum Durchbruch verhalf.

Daß nämlich eine solche Prädisposition bei Paulus wirklich vorhanden war, liegt zwar nicht in jenem Wort act. 26 14: σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν, das dem Zusammenhang nach nicht heißen wird: du kannst dich nicht länger sträuben[2]), sondern: du wirst mir unbedingt folgen müssen, wohl aber in dem Unterschied, den der Apostel selbst Gal. 1 15 f. zwischen der Aussonderung von Mutterleibe an und Berufung durch die Gnade Gottes und der Offenbarung seines Sohnes in ihm macht[3]). Wir können

---

[1]) vgl. Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus 1899 18: Die Kühnheit, die dazu gehört, dies Wort (dt. 21 23) für die christliche Auffassung zu verwerten (Gal. 3 13), legt Zeugnis dafür ab, daß diese Verteidigungswaffe des Apostels eine Angriffswaffe des Pharisäers gewesen ist.

[2]) Wäre das der Sinn, so müßte man wohl auch in den Briefen eine Andeutung davon erwarten, daß Paulus wider besseres Wissen die Christen verfolgt habe.

[3]) Auch gegen Sieffert, Der Brief an die Galater (bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament 1841.[9] 1899) 61 f.

auch noch genauer sagen, worin jene Berufung bestand, denn es hindert nichts, das Wort: ich starb durch das Gesetz dem Gesetz (Gal. 2 19)[1]) schon auf die Zeit vor der Bekehrung zu beziehen. Namentlich aber geht Röm. 7, obwohl es dann, wie wir sahen[2]), den Christenstand des Apostels schildert, doch zunächst von seiner jüdischen Vergangenheit aus, in der er also bereits die sündenschaffende Wirkung des Gesetzes erfuhr. Ja nur dort, wo Gott bloß als Gesetzgeber erschien, konnte ja seine Offenbarung vielmehr zum Widerspruch reizen, während die durch Christus beschaffte Versöhnung nach 8 4 vielmehr die Erfüllung des Gesetzes ermöglichen sollte[3]). Dann aber mußte ihm schon damals das Evangelium von der Sünderliebe des himmlischen Vaters einen gewaltigen Eindruck machen; ja er mochte sich unter Voraussetzung seiner Wahrheit — und daß er sich schon vor seiner Bekehrung mit diesen Fragen beschäftigte, folgt wohl daraus, daß sie mit derselben, wie wir sehen werden, für ihn sofort gelöst waren — auch mit dem Ärgernis des Kreuzes abfinden. Daß es geweissagt sei, hätte ihm nämlich weder früher eingeleuchtet noch jetzt genügt; wohl aber konnte er nun auf Grund der im Judentum jedenfalls vorhandnen und von Paulus übernommenen Stellvertretungslehre im Leiden Jesu das Mittel sehen, durch das jener Zorn Gottes über die Menschen in diese Liebe zu ihnen verwandelt worden sei[4]).

[1]) vgl. oben S. 19. 47.

[2]) vgl. oben S. 99; das übrige gegen Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus 66 f. 92. 132 ff.

[3]) Wenn Paulus anderwärts (Gal. 2 21. 3 11. 18. 21. 5 4; Phil. 3 7 f.) die Unfähigkeit des Gesetzes zu rechtfertigen vielmehr mit der Erlösung durch Christus beweist, so spricht das nicht dagegen: er folgert auch I. Kor. 15 zunächst unsre Auferstehung aus der Christi und dann diese aus jener.

[4]) vgl. Pfleiderer, Der Paulinismus 1873. [2] 1890 12, dessen weitre, wohl aus Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte 1868 ff. [2] III, 1875 60 entlehnte Ausführung ich freilich nicht für richtig halten kann, geschweige denn die rein willkürlichen Aufstellungen von Havet, La conversion de Saint Paul, Bibliothèque de l'école des hautes études, sciences religieuses I, 1889 184 ff.

So kam also alles darauf an, ob das Kreuz so und nicht als Schandpfahl aufzufassen sei, mit andern Worten, ob sich Gott zu Jesus bekannt, ob er ihn auferweckt hatte. Die Jünger behaupteten es; sollte da nicht auch Paulus durch eine Christophanie davon überzeugt werden können[1])?

Er war — das stimmt mit Gal. 1 17 überein und entspricht der Strafgewalt des Synedriums auch über die Gemeinden außerhalb Judäas[2]) — auf dem Wege nach Damaskus, ja er sah vielleicht schon die Stadt vor sich, in der er nun wieder als Verfolger des neuen Glaubens tätig sein sollte, wie vorher in Jerusalem. Da trat ihm, der ja auch sonst Visionen hatte und Offenbarungen empfing[3]) und jetzt vielleicht noch besonders durch die Reise durch die Wüste dazu disponiert war[4]), das Bild des auferstandnen Jesus vor die Seele, er stürzte zu Boden und glaubte sein Wort zu hören: Saul, Saul, was verfolgst du mich[5])?

Und doch hat sich nun der Apostel selbst I. Kor. 15 8 als eine Frühgeburt bezeichnet und damit angedeutet, daß diese Gewißheit überraschend über ihn gekommen sei. Ja auch bei den übrigen Jüngern können wir ihre Entstehung nicht als geschichtliche Notwendigkeit bezeichnen, wir würden sie vielmehr, zumal auch noch jener besondre Umstand des leeren Grabes hinzukommen mußte, vom rein

---

[1]) In dem Gesagten liegt die Antwort auf die Bemerkung von Horn, Neue kirchl. Zeitschr. 1902 471: Es ist ein echt psychologisches, redliches Wort von Strauß, daß man bei dem Pharisäer Saulus weit eher auf eine Vision des „Moses oder Elias", die ihn anfeuerten und bestärkten, als auf eine Christusvision rechnen könnte — und die Fragen: warum schaute seine gefolterte Seele dann nicht das klagende und anklagende Bild eines Stephanus? Oder, falls denn nun der Messias ihm selber erscheinen sollte, warum nicht wenigstens als Straf- und Rachebild?

[2]) vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes 1874. [3] II, 1898 206.

[3]) vgl. Gal. 2 2; II. Kor. 12 1 ff.; act. 13 2; 16 9 f.; 23 11.

[4]) vgl. Renan, Les apôtres 179 ff.; Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte III 63 und dazu Friedemann, Über Wahnideen im Völkerleben, Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens VI. VII. 1901 210.

[5]) Was Schmiedel, Enc. bibl. IV 4063 dagegen geltend macht, scheint mir nicht durchschlagend zu sein.

historischen Standpunkte aus auf einen Zufall zurückführen. Als Christen dagegen müssen wir darin ein Wunder sehen; denn ohne diesen Auferstehungsglauben wäre das Christentum vielleicht überhaupt untergegangen und hätte jedenfalls nicht den Siegeslauf genommen, den schon die nächsten Jahrzehnte aufweisen. Aber an der geschichtlichen Erklärung der Tatsache, um die es sich hier allein handelt, wird dadurch nichts geändert.

Trotzdem könnte auch dies noch geschichtlich sein, daß Paulus infolge der Vision wie geblendet war; aber wahrscheinlicher handelt es sich doch hier schon um einen sagenhaften Zusatz, hervorgegangen aus der Anschauung, daß man ein himmlisches Wesen nicht ungestraft schauen könne. Auch Ananias mag sich tatsächlich — denn einer mußte das ja tun, und auf einen geschichtlichen Kern dieser Notiz weist wohl auch die Angabe über die Wohnung des Paulus V. 11 hin — zuerst seiner angenommen und ihn etwas genauer mit der Lehre, zu der er sich nun bekannte, vertraut gemacht haben: aber daß Paulus erst durch ihn auf den Universalismus derselben und seine Pflicht, auch den Heiden zu predigen, aufmerksam gemacht worden sei, das widerspricht nun allerdings aufs stärkste seiner eignen Darstellung Gal. 1 15: εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι und seiner Selbstbezeichnung als ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου V. 1. Man hat es nur später angenommen — und durch zwei weitre Visionen, des Paulus und des Ananias[1]), die sich in Wahrheit nicht so gehäuft haben werden, ausgeschmückt — weil man die Heidenmission für so natürlich hielt, daß auch andre schon daran gedacht haben müßten, während man umgekehrt mit der stillen Vorbereitungszeit in Arabien (Gal. 1 16) nichts mehr anzufangen wußte und sie deshalb einfach überging.

Daß Paulus weiterhin — freilich eben erst nach diesem Besuch in Arabien und nicht nur ἡμέρας τινάς (act. 9 19) —

[1]) Über die Weglassung von V. 12 bei f vgl. Wendt, Die Apostelgeschichte 184*.

in Damaskus gepredigt hätte, wäre ja an sich möglich, auch wenn er selbst Gal. 1 17 nichts davon erzählt. Ja man könnte meinen, wenn er sich dann in Jerusalem so zurückhielt — und das geschah, wie wir sahen[1]), ursprünglich zugleich aus Rücksicht auf die Juden — so hätten ihn dazu die Erfahrungen veranlaßt, die er kurz zuvor in Damaskus gemacht. Aber sollte sich Paulus wirklich erst durch sie haben belehren lassen müssen? Konnte er nicht von selbst voraussehen, daß seine Predigt auf Widerstand stoßen würde, und mußte er dann nicht, wenn in Jerusalem, so auch schon in Damaskus möglichst vorsichtig verfahren? Immerhin hätten ihm die Juden nachgestellt, wenn die entsprechende Nachricht der Apostelgeschichte so, wie es gewöhnlich geschieht und in der Tat naheliegt, mit II. Kor. 11 32 f., wo es sich jedenfalls um dasselbe Ereignis handelt, zu harmonisieren wäre. Aber auffällig bleibt es doch, daß Paulus nur gerade den Ethnarchen des Aretas, die Apostelgeschichte die Juden genannt haben sollte, während es sich leicht erklären würde, wenn diese für jenen, von dem sie nichts wußte, einfach die Juden eingesetzt hätte. Ja es muß sogar zweifelhaft bleiben, ob die Flucht des Paulus wirklich, wie die Apostelgeschichte ja annehmen mußte, an das Ende des damaszenischen Aufenthalts des Paulus überhaupt und nicht vielmehr, wie nach II. Kor. 11 32 f. näherliegen würde[2]), an das seines ersten Besuchs daselbst gehört. Freilich könnte man dagegen geltend machen, daß sich Paulus dann nicht nach diesem Anschlag des Arabers auf ihn gerade nach Arabien begeben hätte — aber das mochte er auch gerade deshalb tun, um seine Ungefährlichkeit zu dokumentieren. Ja man könnte noch einen Schritt weitergehen und sagen: wenn der Ethnarch Paulus von sich aus verfolgte, so konnte er am Schluß seines zweiten Besuchs in Damaskus gar keinen Verdacht

---

[1]) vgl. oben S. 39.

[2]) Umgekehrt sieht das einfache ἔπειτα μετὰ τρία ἔτη ἀνῆλθον εἰς Ἱερουσαλήμ Gal. 1 18 nicht gerade nach einer solchen Flucht aus.

mehr gegen ihn haben; aber zwingend ist eben auch das nicht, und die Frage, wann der Anschlag gegen Paulus stattfand, wird offen bleiben müssen.

Um so zuversichtlicher können wir dagegen den folgenden Abschnitt als ungeschichtlich bezeichnen; widerspricht er doch durchaus der eignen Darstellung des Apostels Gal. 1 18 ff.[1]), und ist wohl auch die Vermittlerrolle, die Barnabas hier spielt, aus jener Voraussetzung des autor ad Theophilum entstanden, die Heidenmission des Paulus müsse von der Urgemeinde von Anfang an gebilligt und gefördert worden sein[2]). Deshalb wird wohl auch, nachdem schon in Kap. 8 von der Bekehrung von Samaritanern und einem in Jerusalem anbetenden Äthiopier die Rede gewesen war, nun jetzt die Korneliusgeschichte eingeschoben, die die Apostelgeschichte ja als Beispiel einer Heidenbekehrung auffaßt[3]) — vorher aber noch eine andre Doppelüberlieferung über Petrus, die sich anderwärts nicht unterbringen ließ.

Erscheint er auch hier, wie schon 8 14 ff. mehr als Visitator, denn als Missionar, so werden wir diese Einkleidung wieder als ungeschichtlich bezeichnen müssen; daß Petrus dagegen überhaupt predigend herumzog, wird ja auch Gal. 2 8; I. Kor. 9 5 vorausgesetzt. Ebenso können wir die Heilung des Äneas, so gut wie andre ähnliche

---

[1]) J. Weisz, Das Judenchristentum in der Apostelgeschichte und das sogenannte Apostelkonzil, Stud. u. Krit. 1893 532 ff., Paulinische Probleme: Die Chronologie der paulinischen Briefe, ebenda 1895 265 f., sieht zwar die Parallele zu act. 9 vielmehr in Gal. 2, aber das ist sicher unmöglich.

[2]) Auch gegen B. Weisz, Einleitung in das neue Testament 1885. [3] 1897 114, 3. Dagegen kann die Notiz über die Reiseroute des Paulus V. 30 geschichtlich sein; die Angabe über ihr Ziel ist mit Gal. 1 21 am einfachsten so zu vereinigen, daß Paulus hier Cilicien nachstellt, weil es noch weiter, als Syrien von Jerusalem entfernt, also jede Beeinflussung durch die Urgemeinde ausgeschlossen war.

[3]) vgl. act. 10 45; 11 3. 18; 15 7 und dazu die ausgezeichnete Darlegung bei Weisz, Über die Absicht 12. Hier hat also auch Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden 1896 331 gegen Schürer, Geschichte des jüdischen Volks [3] III, 1898 126, 68 unzweifelhaft Recht; im übrigen vgl. unten.

Heilungen für historisch halten, während dagegen die Auferweckung der Tabitha ursprünglich nur in einer Auferweckung aus Scheintod oder Starrkrampf bestanden haben wird. Denn daß derartig natürliche Vorgänge später wunderbar aufgefaßt und ausgeschmückt wurden, sehen wir ja an zahlreichen Erzählungen der Evangelien, in denen das Ursprüngliche noch durchschimmert; auf die unsrige hat außerdem besonders die von der Auferweckung des Mädchens Mc. 5 22 f. und Par. eingewirkt[1]); ja es wäre möglich, daß das ταλιθὰ κούμ Jesu zwar nicht den Namen Tabitha veranlaßt, wohl aber dieser an jenes Wort erinnert und so erst die ganze Vorstellung von einer Auferweckung hervorgerufen hätte. Eine bestimmte Entscheidung wird sich hier so wenig wie in manchen ähnlichen Fällen treffen lassen; aber daß ein geschichtlicher Kern zugrunde liegt, beweisen wohl wieder die Personen- und Ortsangaben, die nicht erfunden sein werden. Auch die Schlußnotiz, Petrus habe in Joppe bei einem Gerber Simon gewohnt, beruht gewiß auf guter Tradition, während dagegen die Korneliusgeschichte, zu der sie überleitet, in dieser Form nicht historisch sein kann.

Denn wenn hier mit einer dem bereits erwähnten Zweck der Episode entsprechenden Ausführlichkeit erzählt wird, daß Petrus durch ein Gesicht veranlaßt worden sei, keinen Menschen für unrein zu halten und also auch den Verkehr mit Heiden nicht zu scheuen[2]), so erscheint danach nicht nur das Verhalten des Paulus und der Urgemeinde beim Apostelkonzil Gal. 2 1 ff., sondern namentlich das des Petrus selbst V. 11 ff. schlechterdings unbegreiflich[3]). Oder sollte

[1]) vgl. act. 9 40 mit Mc. 5 40 f.

[2]) Gegen den darin gefundnen Widerspruch und die sonstigen Quellenscheidungen vgl. meine Chronologie 107, deren Ausschaltung von 10 36. 37b; 11 16 ich aber auch nicht mehr für richtig halten kann. Immerhin ist richtig, daß das Gesicht nicht recht zu der Deutung 10 28 paßt und daher vielleicht ursprünglich in einen andern Zusammenhang gehörte.

[3]) vgl. Holtzmann, Handkommentar I, 2 79, auch gegen McGiffert, a history of Christianity in the apostolic age 102 f.

er — in Wiederholung seines frühern Falls und doch ohne eine ähnliche Veranlassung — seine Überzeugung verleugnet haben, nachdem sie ihm durch ein Gesicht als die richtige bestätigt worden war? Kann dieses aber nur eine solche prinzipielle Bedeutung gehabt haben, so muß es vielmehr — wie das des Kornelius act. 10 3 ff. und die andre Offenbarung an Petrus V. 19 f. — überhaupt ungeschichtlich sein, auch wenn dieser tatsächlich einmal einen Heiden bekehrt hat. Denn auf einen solchen historischen Kern deuten ja wieder die Namen hin, während sich allerdings eine σπεῖρα Ἰταλική um die Zeit, an die hier zu denken wäre, in Cäsarea nicht nachweisen läßt[1]). Auch die Verhandlung in Jerusalem könnte dem Apostelkonzil nachgebildet sein, sieht aber, da man später diese Streitfragen überhaupt nicht mehr verstand, vielmehr nach guter Überlieferung aus. Nur wird es eben auch dabei nicht zu einer prinzipiellen Lösung des Problems im Sinne von 11 18 gekommen sein.

Jedenfalls setzt, wie wir schon sahen, V. 19 die Quelle wieder ein[2]), auf die auch die nach 4 36 f.; 9 27 immerhin auffällige Charakteristik des Barnabas zurückgeführt werden könnte. Dagegen V. 22 erinnert vielmehr an 8 14; 9 32: wie dort Petrus, so erscheint hier Barnabas als von der Urgemeinde abgesandter Visitator[3]). Immerhin mag er mit Paulus wirklich ein Jahr lang in Antiochia zusammengearbeitet haben; denn dazu stimmt auch die Zeit, die wir später dafür werden ansetzen müssen. Und noch mehr wird nicht nur die Nachricht geschichtlich sein, daß zuerst

---

[1]) vgl. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes [3] I, 1901 462 f., Schmiedel, Cornelius, Enc. bibl. I 908 ff. — Das Glossolalieren 10 46, das hier wie Kap. 2 verstanden werden muß (vgl. auch 11 15. 17), aber dann in diesem Zusammenhang keinen Sinn hat, wird also ursprünglich (zumal ἑτέραις fehlt) anders gemeint gewesen sein, braucht aber deshalb noch nicht wirklich stattgefunden zu haben.

[2]) vgl. auch Weisz, Über die Absicht 18 f.

[3]) Wenn 11 25 der β-Text liest: ἀκούσας δὲ ὅτι Σαῦλός ἐστιν εἰς Ταρσόν, ἐξῆλθεν ἀναζητῶν αὐτόν, καὶ συντυχὼν παρεκάλεσεν ἐλθεῖν εἰς Ἀντιόχειαν, so ist der α-Text daraus nicht zu erklären, wohl aber umgekehrt jener aus diesem; vgl. auch Ramsay, St. Paul 47.

in Antiochia Griechen[1]) bekehrt wurden, sondern auch die andre, daß dort der Name Christen entstand: er kann nämlich, wenngleich anderwärts zunächst nicht üblich[2]), doch sehr wohl so alt sein und aus Asien stammen[3]); ja speziell die Antiochener waren später durch ihren Witz bekannt[4]), den sie mit der Erfindung jenes Namens wohl auch an der neuen Religionsgemeinschaft ausließen. Und mit diesem V. 26 schloß nun wahrscheinlich zugleich die Quelle, die wir durch den ersten Teil der Apostelgeschichte hindurch verfolgen, aber weder nach ihrem Verfasser und Entstehungsort, noch ihrer Entstehungszeit genauer bestimmen können, volltönend ab.

Denn V. 27 ff. ist, obwohl die Erwähnung von Presbytern unbedenklich wäre[5]), gewiß erst vom autor ad Theophilum hinzugefügt; setzt es doch, wie 5 36 f. die Antiquitäten des Josephus, ja dieselbe Stelle derselben voraus[6]). Nur dann nämlich, wenn der Verfasser hier von einer Hungersnot unter Claudius las, bei der die Königin Helene von Adiabene die Juden mit ägyptischem Getreide unterstützt habe, konnte er auf den Gedanken kommen, die Kollektenreise des Paulus, die er nicht mehr verstand, so, wie hier geschieht, zu erklären und deshalb auch in diese Zeit zu verlegen, in die sie doch nicht gehören kann[7]).

---

[1]) Über die Lesart vgl. Wendt, Die Apostelgeschichte 212**.

[2]) vgl. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 295 f.

[3]) vgl. zuletzt Gayford, Christian, Dict. of the Bible I 384 ff.

[4]) vgl. Woodhouse, Antioch, Enc. bibl. I 186.

[5]) vgl. Möller-von Schubert, Lehrbuch der Kirchengeschichte ² I, 1, 1897 89.

[6]) vgl. oben S. 186.

[7]) Wenn die Hungersnot V. 28 als der ganzen Erde drohend bezeichnet und dann doch von der Unterstützung der Urgemeinde durch die antiochenische die Rede ist, so genügt dieser Widerspruch, der sich außerdem leicht heben läßt — die Urgemeinde war eben, wie unzweifelhaft später, so schon damals, wahrscheinlich infolge der frühern Gütergemeinschaft, verarmt — jedenfalls nicht, um V. 28 b ff. als spätern Zusatz zu bezeichnen und den λιμός ursprünglich auf einen geistigen Hunger im Sinne von Amos 8 11 zu beziehen — um

Denn nach Ausweis des Galaterbriefs, in dem Paulus, dem Zweck seiner dortigen Auseinandersetzung entsprechend, alle Reisen nach Jerusalem aufführen mußte, ist er nach jenem ersten Mal, drei Jahre nach der Bekehrung (Gal. 1 18; act. 9 26 ff.), erst wieder vierzehn Jahre später (Gal. 2 1 ff.) dort gewesen: darauf kann sich aber unser Bericht, der eben nur von einer Kollektenreise redet, weder allein[1]) noch auch zugleich mit Kap. 15 beziehen[2]). Will man jene trotzdem festhalten, so könnte man also nur annehmen, daß sie nicht zur Vollendung gekommen sei; aber damit wird ja der Bericht, den man rechtfertigen will, zum Teil wieder preisgegeben[3]). Viel einfacher wird man ihn also so, wie oben geschehen erklären, zumal dadurch eben auch verständlich wird, weshalb er gerade hier eingeschaltet wurde[4]).

---

so weniger, als auch 13 1, wie wir sehen werden, nicht auf 11 28 zurückweist. (Gegen Wendt, Eine Quellenspur in der Apostelgeschichte, Stud. u. Krit. 1892 271 ff., Die Apostelgeschichte 217 *).

[1]) Gegen die von Sieffert, Der Brief an die Galater 79 * angeführten, sowie Ramsay, St. Paul 186 ff., V. Weber, Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelconcil 1900 55 ff.

[2]) Gegen McGiffert, a history of Christianity in the apostolic age 171. 214, 1, Pfleiderer, Das Urchristentum 1887. ² 1902, I 496 f.

[3]) Ebenso, wenn man mit Zimmermann, Stud. u. Krit. 1901 454 καὶ Σαύλου streichen wollte.

[4]) Ebendeshalb kann auch die Lesart von D u. a. zu V. 28: ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις· συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν ἔφη εἷς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαβος σημαίνων κτλ., die nicht nur Blasz, Hilgenfeld (vgl. auch: Das Apostelkonzil nach seinem ursprünglichen Wortlaute (Apg. XV), Zeitschr. f. wiss. Theol. 1899 138 ff.), Belser, Zahn, Einleitung II 342 f., sondern auch Weisz, Texte u. Unters. XVII, 1 111 f., Wendt, Die Apostelgeschichte 216 *, Ewald, prot. Realencyclopädie XI 691. 703, Pfleiderer, Das Urchristentum I 495 als ursprünglich ansehen, kaum festgehalten werden; denn ein wirklicher Reisegefährte des Paulus konnte sich wohl nicht so täuschen. Kommt doch hinzu, daß dann das V. 29 Folgende: οἱ δὲ μαθηταί unter allen Umständen höchst auffällig bleibt, selbst wenn man den Vers mit Pott (Der abendländische Text der Apostelgeschichte 1900 70) für später halten wollte. Vgl. vielmehr Harnack, Über den ursprünglichen Text act. apost. 11 27. 28, Sitzungsberichte der Akademie zu Berlin 1899

Im folgenden Kapitel sollte nämlich — da vor Beginn der Geschichte der Reisen des Paulus, für die, wie wir sehen werden, der Verfasser außerdem eine neue Quelle benutzte, nur dieser Platz übrig blieb — eine weitre Episode aus dem Leben der Urgemeinde geschildert werden: kaum auf Grund einer schriftlichen Quelle, wohl aber einer guten mündlichen Überlieferung. Denn daß Herodes Agrippa — er ist ja gemeint — den Zebedaiden Jakobus habe hinrichten lassen, ist nicht zu bezweifeln, auch wenn wir nicht sagen können, weshalb er sich gerade an ihm vergriff. Auch das braucht nicht ungeschichtlich zu sein, daß dies Vorgehen dem Volke gefallen habe (V. 3); denn wenn sich bei der Steinigung des Herrenbruders Jakobus und andrer durch den Hohenpriester Ananos die ἐπιεικέστατοι . . . καὶ τὰ περὶ τοὺς νόμους ἀκριβεῖς vielmehr dagegen erklärten, so bezieht sich diese Notiz des Josephus[1]), die ich nicht bezweifeln möchte[2]), doch auf eine spätre Zeit, in der die Urgemeinde unter dem Einfluß des Jakobus eine andre Stellung zum Gesetz einnehmen mochte, als vorher. Wir können also auch die Befreiung des Petrus nicht so erklären, daß ihn Agrippa selbst wieder frei ließ, obwohl ja seine plötzliche Abreise act. 12 19 und die nach Josephus[3]) vorher verfügte Absetzung des Hohenpriesters Matthias damit in Verbindung zu bringen wäre[4]). Klar ist nur, daß jene Befreiung nicht so, wie hier erzählt wird, vor sich gegangen sein kann — und noch weniger jene frühere in Kap. 5, nach der doch der Apostel und die Gemeinde auf ein solches Wunder einigermaßen hätten vorbereitet sein müssen; aber was dafür hier einzusetzen sei, läßt sich nicht sagen[5]). Ebenso wissen wir nur, daß der ἕτερος τόπος, an

---

316 ff. und meine Anzeige, Theol. Rundsch. 1901 67 f., sowie Ernst, Die Blaß'sche Hypothese und die Textgeschichte, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1903 312.

[1]) vgl. ant. XX, 9 1.

[2]) vgl. meine Anzeige, Stud. u. Krit. 1902 670 f.

[3]) vgl. ant. XIX, 8 1. [4]) Gegen Baur, Paulus I 179 ff.

[5]) Über die Lesart in V. 10 vgl. Weisz, Texte u. Unters. XVII, 1 110.

den Petrus nach 12 17 ging, nicht Rom war und können vermuten, daß der unbestimmte Ausdruck deshalb gewählt wurde, weil die Orte, an die Petrus tatsächlich jetzt erst ging, schon vorher genannt worden waren[1]); aber sicher ist auch das nicht. Dagegen beruht die Schilderung des Endes des Agrippa[2]) unzweifelhaft wieder auf guter und von Josephus unabhängiger Überlieferung; nur das Auftreten eines Engels und die Bezeichnung der Krankheit als Würmerfraß sind natürlich Zutaten der religiösen Phantasie. Endlich die Rückkehr des Barnabas und Paulus von Jerusalem ist ebenso ungeschichtlich wie ihre Reise dahin[3]); wir können also auch nicht sagen, wann und wie Johannes Markus nach Antiochia kam, wo wir ihn allerdings gleich wiederfinden werden.

Geht es 13 1 weiter: ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι ὅ τε Βαρνάβας καὶ Συμεὼν ὁ καλούμενος Νίγερ, καὶ Λούκιος ὁ Κυρηναῖος, Μαναήν τε Ἡρῴδου τοῦ τετραάρχου σύντροφος καὶ Σαῦλος — denn so müssen wir gewiß lesen; wenn statt ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν nur p secundum unamquamque ecclesiam bietet, so ist das um so weniger ursprünglich, als dann vor Βαρνάβας ohne alle Zeugen ἐν Ἀντιοχείᾳ eingeschoben werden müßte — so fällt, auch wenn man die Neueinführung der antiochenischen Gemeinde daraus erklären wollte, daß jetzt ein neuer Abschnitt beginnt, in dem sie eine besondre Rolle spielen sollte[4]), doch auf, daß diese προφῆται καὶ διδάσκαλοι nicht zu den 11 27 f. Genannten in Beziehung gesetzt[5]) und Barnabas

---

[1]) vgl. Ders., Das Neue Testament III 115 f., Jüngst, Die Quellen 109 f.

[2]) Über den β-Text vgl. Weisz, Texte u. Unters. XVII, 1 73.

[3]) Wenn V. 25 s und p[1] ὁ ἐπικαλούμενος Παῦλος voraussetzen, so wird sich auch das später als nichtursprünglich erweisen. Und ebensowenig ist mit Zimmermann, Stud. u. Krit. 1901 453 f. anzunehmen, daß statt ἀπὸ ursprünglich εἰς zu lesen und καὶ Σαῦλος wie 11 30 zu streichen sei.

[4]) vgl. Lekebusch, Komposition und Entstehung der Apostelgeschichte 108, Overbeck, Die Apostelgeschichte (bei de Wette, Kurzgef. exeg. Handbuch zum N. T. I, 4, 1838) [4] 1870 189.

[5]) Was man erwarten sollte, zeigt die Umschreibung von Hilgen-

und Saulus, von denen doch schon die Rede war, in derselben Weise wie die drei andern eingeführt werden. Es ist ja zwar richtig: der erstere wird durch den Artikel (den nur D wegläßt) als bereits bekannt bezeichnet und Saulus im Unterschied von den andern nicht näher beschrieben; aber bedenklich bleibt ihre Zusammenstellung mit diesen doch[1]). Man wird also vermuten dürfen, daß hier nicht nur eine neue Überlieferung, sondern eine Quelle einsetzt; denn wenngleich sie natürlich vom autor ad Theophilum bearbeitet worden sein wird[2]), so konnte sie doch sehr wohl ungefähr so wie hier beginnen. Jedenfalls weist nichts auf das Frühere zurück; denn daß Λούκιος ὁ Κυρηναῖος eben dadurch als einer der 11 20 erwähnten Kyrenäer bezeichnet würde, ist nicht einmal als Möglichkeit zuzugeben.

Was die Sache betrifft, so wissen wir zwar von Symeon, Lucius und Manaen nichts Genaueres — denn Lucius ist

---

FELD, acta apostolorum 279: praeter illos prophetas, qui Antiochiam visitaverunt, in ecclesia ibi iam constante sunt prophetae et doctores. Nur könnte man προφῆται καὶ διδάσκαλοι auch prädikativ fassen, was freilich unmöglich wäre, wenn danach mit D vulg. ἐν οἷς zu lesen sein sollte, wie BLASZ, BELSER, Beiträge 68, HILGENFELD wollen.

[1]) vgl. selbst ZELLER, Die Apostelgeschichte 412 f. 516: Namentlich der Anfang dieses Abschnitts, welcher ganz neu, wie etwas noch Unbekanntes, erzählt, daß Saulus und Barnabas in Antiochien waren, sieht gar nicht aus, als ob er ursprünglich von demselben herrührte, der 11 32 ff. die Übersiedelung jener beiden nach Antiochien und kaum erst (12 25) ihre Rückkehr von Jerusalem in diese Stadt erzählt hat; K. SCHMIDT, Die Apostelgeschichte I, 1882 132: Über den Anstoß, welchen der Eingang des Berichtes manchen Neueren bereitet hat, komme auch ich nicht ganz hinweg; JÜNGST, Die Quellen 119: Übrigens ist zuzugeben, daß 13 1 etwas überraschend wirkt; BELSER, Beiträge 68: Zugeben will ich meinerseits, daß die Ausdrucksweise 13 1 in α etwas eigen, um nicht zu sagen, verzwickt erscheint; ZIMMERMANN, Stud. u. Krit. 1901 454, 2: Daher 13 1 der sonst unerklärliche neue Anfang. — Dagegen darf das Ἡρῴδου τοῦ τετραάρχου neben dem Ἡρῴδης ὁ βασιλεύς 12 1 nicht auffallen, denn dort ist Agrippa I., hier eben wegen dieses Titels Antipas gemeint; vgl. OVERBECK, Die Apostelgeschichte 190, im allgemeinen SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes I 431, 1.

[2]) Vielleicht kommt κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν auf seine Rechnung.

jedenfalls nicht mit Lukas identisch[1]) und daß Manaen, der Vertraute[2]) des Antipas, mit dem gleichnamigen essenischen Günstling seines Vaters zusammenhängt[3]), läßt sich nur vermuten — aber gerade deshalb werden die Namen historisch sein. Auch die Erwähnung des Paulus als des letzten unter diesen Propheten und Lehrern — denn daß durch Verteilung der Verbindungspartikeln τέ und καί nur Barnabas, Symeon und Lucius als Propheten, Manaen und Saulus dagegen als Lehrer bezeichnet werden sollten, ist mehr als zweifelhaft — entspricht, wie wir gleich noch genauer sehen werden, seiner anfänglichen untergeordneten Stellung.

Ebenso ist gegen das in V. 2 Erzählte nichts einzuwenden, wenn wir uns nur vergegenwärtigen, daß es sich hier um ein neues Unternehmen, um die Verkündigung des Evangeliums auch außerhalb des noch zum heiligen Lande gerechneten[4]) Syriens handelte. Dann waren wirklich die psychologischen Vorbedingungen für eine solche Offenbarung vorhanden, die, weil sie eben nur den früher schon gefaßten Entschluß bestätigte, auch nicht bestimmter zu lauten brauchte, als: so sondert mir denn Barnabas und Saulus zu dem Werke aus, zu dem ich sie berufen habe. Daß ihnen darauf die andern — denn sie sind wohl auch hier Subjekt; die Gemeinde, an die D mit seinem πάντες denken dürfte, konnte das doch nicht[5]) — die Hände auflegten, darf man nur nicht im spätern hierarchischen Sinne verstehen; dann hat auch dieser Vers nichts Bedenkliches.

Die im folgenden[6]) erzählte Reise nach Cypern, das

---

[1]) vgl. Zahn, Einleitung II 336 f.

[2]) vgl. Deiszmann, Bibelstudien 178 ff.

[3]) vgl. Rackham, The acts of the apostles 189, der ihn für den Sohn des letztern hält; aber die Essener lebten bekanntlich im allgemeinen ehelos; vgl. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II 568.

[4]) vgl. Renan, St. Paul 1869 4.

[5]) vgl. auch Ramsay, St. Paul 66.

[6]) Wenn hier wieder nur p liest: egressi igitur a sanctis, so hätte das Blasz, ed. min. nicht in seinen Text nehmen sollen, vgl. auch Hilgenfeld, acta apostolorum 241.

den antiochenischen Missionaren an sich und Barnabas als sein Heimatland noch besonders nahelag, lassen auch diejenigen als geschichtlich gelten, die alle Einzelheiten in Frage stellen[1]). Aber was zunächst die Synagogenpredigt betrifft, so ist sie angesichts von I. Kor. 9 20 f.; Röm. 1 16; 2 9 zunächst jedenfalls nicht zu bezweifeln; und daß dazu auch in Cypern Gelegenheit war, wissen wir aus dem ersten Makkabäerbuch[2]), Philo[3]) und Josephus[4]). Ferner[5]) berichtet Dio Cassius[6]), daß Cypern seit Augustus in der Tat eine senatorische Provinz war, also einen Prokonsul hatte und speziell unser Sergius Paulus wird wahrscheinlich (außer auf einem stadtrömischen Terminalstein) auf einer in Soli gefundnen Inschrift, sowie von Plinius unter seinen Gewährsmännern für das zweite und achtzehnte Buch der Naturgeschichte erwähnt, die mehrfach Notizen über Cypern enthalten[7]). Dann wäre zugleich sein Interesse für einen Magier nicht etwa weniger, sondern eher begreiflich: die Zauberer waren auch noch Jahrhunderte später gleichzeitig die Vertreter der Naturwissenschaft[8]). Sollte es aber auffallen, daß auch die Apostelgeschichte den Sergius Paulus einen verständigen Mann nennt, so könnte man das ja auf seine im Zusammenhang damit erwähnte Neigung zum Evangelium beziehen.

Oder ist nun dasjenige, was unser Bericht von dem Magier erzählt, derart, daß es als ungeschichtlich bezeichnet

[1]) vgl. Baur, Paulus I 104, Zeller, Die Apostelgeschichte 212 f. 517, Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte III 131 f., Weizsäcker, Das apost. Zeitalter 231.

[2]) vgl. 15 23. [3]) vgl. leg. ad Caj. 36, M. II 587. [4]) vgl. ant. XIII, 10 4.

[5]) Wenn V. 6 D statt διελθόντες περιελθόντων zu lesen scheint (vgl. Blasz, Stud. u. Krit. 1898 541), so ist das wegen ὅλην doch nicht ursprünglich, gegen Blasz und Hilgenfeld.

[6]) vgl. hist. rom. LIII, 12 7; LIV, 4 1.

[7]) vgl. zuletzt Zahn, Zur Lebensgeschichte des Apostels Paulus, Neue kirchl. Zeitschr. 1904 190 ff., z. T. gegen Mommsen, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1901, 83, 3.

[8]) vgl. Ramsay, St. Paul 78; sonst Conybeare and Howson, The life and epistles of St. Paul 1852, New Ed. 1892 118 f., Farrar, The life and work of St. Paul 1879, Pop. Ed. 1890 197 f.

werden müßte? Man hat zunächst daran Anstoß genommen, daß derselbe Mann zugleich als Zauberer und jüdischer Pseudoprophet gilt; aber in Wahrheit schließt sich beides doch keineswegs aus. Wir hörten vielmehr schon oben[1]) von einem jüdischen Magier, der dem Prokurator Felix Kupplerdienste leistete; ja es wird sich gleich zeigen, daß beide identisch sind[2]).

Das muß nämlich in der Tat auffallen, daß dieser Jude nach unserm herkömmlichen Text zuerst (V. 6) Barjesus, dann (V. 8) Elymas der Magier heißt und dazu bemerkt wird: denn so wird sein Name verdolmetscht. Sieht man nämlich in ὁ μάγος eine Übersetzung des Namens Ελύμας, der im Arabischen den Weisen bedeuten könnte, so versteht man nicht, weshalb dieselbe Bezeichnung schon V. 6 gebraucht worden war, namentlich aber nicht, weshalb derselbe Mann — denn an zwei verschiedne läßt sich doch nicht denken — erst Barjesus und dann Elymas heißt. So scheint vielmehr dieser Name die Übersetzung von jenem sein zu sollen; aber auch das trifft nicht zu und ist nach dem einfachen: οὕτως γὰρ μεθερμηνεύεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ, das auf ein griechisches Äquivalent hindeutet, auch gar nicht zu erwarten. Man wird also V. 6 mit D Lucif. Βαριησουα, -αν oder -αμ und V. 8 mit denselben Zeugen Ἑτοιμᾶς oder vielmehr Ἕτοιμος lesen müssen: denn das ist wirklich die Übersetzung von בַּר יְשׁוּעָה[3]). Ob man sie mit E g w Lucif., von denen g und w wieder paratus bieten, schon

---

[1]) vgl. S. 192 f.

[2]) Es liegt also auch kein Grund vor, mit Jüngst, Die Quellen 120 μάγον als Zusatz des Redaktors zu bezeichnen, um so weniger, als derselbe in keiner Weise erklärt wird. Wenn g Lucif. das Wort weglassen, so ist das trotz des gleich oben zu Bemerkenden wohl doch nicht ursprünglich, wie denn auch selbst Blasz ihnen hier nicht folgt.

[3]) בַּר יֵשׁוּעַ, wie Klostermann, Probleme im Apostoltexte 1883 21 ff. las, existiert allerdings nicht (vgl. Schmiedel, Art. Barjesus, Enc. bibl. I 480, Hilgenfeld, acta apostolorum 242); aber im Griechischen wird manchmal an ein auf einen Vokal endendes Wort ein μ oder ν angehängt (vgl. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta 1841 97).

in V. 6 oder, da das wie eine nachträgliche Glättung aussieht, in V. 8 einschaltet, ist schließlich gleichgültig; jedenfalls wird man nicht annehmen können, daß irgend ein spätrer Abschreiber den sinnlosen Text α so glücklich emendierte, während dagegen umgekehrt sehr leicht sowohl Βαριησουα in Βαριησους, als Ετοιμος über Ετυμος in Ελυμας übergehen konnte. Ja der Name Ἕτοιμος wird nun indirekt auch noch durch jene eben wieder erwähnte Stelle bei Josephus bezeugt, wo, wie wir früher sahen, wohl Ἄτομος zu lesen war. Zunächst zwar könnte man vielmehr meinen, dieser Name stamme aus dem β-Text der Apostelgeschichte; aber da wohl kaum anzunehmen ist, daß ungefähr zur selben Zeit in der Umgebung von zwei römischen Statthaltern zwei verschiedne jüdische Magier cyprischer Abstammung gewesen sind, so wird der von Josephus Genannte in der Tat mit dem von act. B identisch sein, also nicht Simon gehießen haben, sondern, da Ἄτομος wohl ein unmöglicher Eigenname ist, eben Ἕτοιμος[1]).

Doch das Hauptbedenken richtet sich natürlich gegen das an Barjesuan vollzogene Strafwunder, das in der Tat so wenig wie das ähnliche an Ananias und Sapphira geschichtlich sein kann[2]). Aber einen historischen Kern werden wir, wie dort und anderwärts, so auch hier annehmen dürfen: Barnabas und Paulus mögen dem Magier die göttliche Strafe (vielleicht für seine geistige Blindheit) angedroht haben[3]). Möglicherweise erblindete er auch später wirklich, und wurde das dann auf die Verfluchung durch die beiden Missionare zurückgeführt. Wird doch ebenso der Glaube des Prokonsuls, der ganz andres Aufsehen gemacht hätte, eine spätre Ausschmückung sein: er wird sich wie früher für

---

[1]) vgl. Harris, a curious Bezan reading vindicated, Exp. 1902, VI, 5 189 ff., Zahn, Neue kirchl. Zeitschr. 1904 195 ff.

[2]) Dagegen ist die Übereinstimmung mit der Simongeschichte Kap. 8 nur gering und nicht derart, daß beide, abgesehen natürlich von dem Ausdruck, auf denselben Verf. zurückgehen müßten.

[3]) vgl. McGiffert, a history of Christianity in the apostolic age 174.

die Künste des Magiers, so nun auch für das „Wort Gottes“ interessiert haben, und wahrscheinlich schon der erste Berichterstatter nahm das, wie es ja in derartigen Fällen so leicht geht, für eine wirkliche Bekehrung[1]).

Wollten wir dagegen die ganze Szene für schlechthin ungeschichtlich halten, so müßten wir doch wenigstens erklären, wie sie entstanden sei: das ist aber, auf so verschiedne Weise man es auch schon versucht hat, doch bisher wenigstens noch nicht so recht gelungen.

Man meinte zunächst, die Annahme des Namens Paulus durch den Apostel habe an einen bedeutenden Akt seines Lebens geknüpft werden sollen, wie es am besten die Bekehrung eines Prokonsuls nach vorausgegangener Besiegung des Aberglaubens habe sein können[2]). Aber lag das alles wirklich so nahe und sollte dann nicht vor allem die Namensänderung ganz anders hervorgehoben worden sein? Daß von V. 9 ab[3]) statt des Namens Saulus der andre, von der Quelle wohl von Anfang an gebotne Name Paulus gebraucht wird, erklärt sich doch ganz einfach daraus, daß der Apostel jetzt zum erstenmal Heiden gegenübertrat, unter denen man ihn und er sich selbst eben Paulus nannte[4]). Außerdem mochte einer Verwechslung mit Sergius Paulus vorgebeugt werden sollen und deshalb zunächst noch der andre Name Saulus gebraucht werden.

Andre haben gemeint, die Erzählung erkläre sich als eine Kombination des Wenigen, was auch zu Rom der gemeine Mann von Cypern wissen mochte[5]). Aber sollte dort wirklich Sergius Paulus so genau bekannt gewesen sein,

---

[1]) vgl. Farrar, The life and work of St. Paul 199 f. Renan, St. Paul 16 meint sogar, der Prokonsul hätte nur ironisch geredet und sei von den Orientalen, die das nicht kannten, mißverstanden worden.

[2]) vgl. Baur, Paulus I 106 f.

[3]) Wenn Blasz schon in V. 1 und 2 (aber nicht 7) Παῦλος liest, so reicht doch dazu das Zeugnis von p sicher nicht hin; vgl. auch Zahn, Einleitung II 425.

[4]) vgl. Deiszmann, Bibelstudien 185 f., Zahn, Einleitung II 415.

[5]) vgl. Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte III 131.

daß man gerade ihn mit einem jüdischen Zauberer zusammenbrachte?

Dem gegenüber bedeutete es immerhin einen Fortschritt, als man in Barjesua wie in Simon Magus eine Karrikatur des Paulus zu erkennen glaubte, die der Verfasser der Apostelgeschichte dadurch unschädlich gemacht habe, daß er sie Paulus selbst gegenüberstellte[1]). Freilich wenn sich schon die Figur des Simon auf diese Weise schlechterdings nicht erklären ließ, so noch weniger die des Barjesua. Oder sollte wirklich von ihm ursprünglich deshalb erzählt worden sein, daß er περιάγων ἐζήτει χειραγωγούς (V. 11), weil es 9 8 von dem eben bekehrten Paulus hieß: χειραγωγοῦντες αὐτὸν ἤγαγον εἰς Δαμασκόν und der Verkehr des Barjesua mit dem Prokonsul Sergius Paulus auf den des Apostels mit dem Prokurator Felix (24 26) zurückgehen?

So ist endlich neuestens unser Magier als Typus der „Jesus-Christen" im Unterschied von den Paulinern und „Geistes-Christen" wie Barnabas erklärt worden[2]), aber auch das scheitert schon an dem Namen des Mannes, der eben nicht Barjesus, sondern Barjesua hieß. Und wo sollte denn seine weitre Beschreibung als Magier und Pseudoprophet, sowie seine Beziehung zu Sergius Paulus herkommen?

Können wir demnach an der Geschichtlichkeit dieser Episode im allgemeinen festhalten[3]), so ist das betreffs der

---

[1]) vgl. Lipsius, Die Quellen der römischen Petrussage 1872 28, (anders aber: Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II, 1, 1887 52), Straatman, Paulus 141 f., Schmiedel, Enc. bibl. I 482.

[2]) vgl. van Manen, Paulus I 98 f. 147.

[3]) Wenn Spitta, Die Apostelgeschichte 105 f. V. 6—12 aus seiner Quelle B ableitet, so genügt zum Beweis dafür das allerdings etwas nachklappende: εἶχον δὲ καὶ Ἰωάνην ὑπηρέτην (wo der β-Text, wohl um den Gedanken an einen ständigen und persönlichen Diener auszuschließen, [vgl. Clem. hom. XII 6] ὑπηρετοῦντα αὐτοῖς bietet — vgl. Belser, Beiträge 67; jedenfalls wird auch dadurch die Erklärung Chase's, Mark, John, Dict. of the Bible, II, 1899 245 f., vom Synagogendiener ausgeschlossen) entfernt noch nicht. V. 13, worauf die Notiz unmittel-

im folgenden erzählten Rückkehr des Johannes Markus nach Jerusalem, wie man sie auch erklären mochte, und der Weiterreise des Paulus und Barnabas nach dem Innern von Kleinasien wohl überhaupt noch von niemand bezweifelt worden[1]). Immerhin könnte auffallen, daß sie in Perge zunächst nicht predigten; aber das erklärt sich aus den weitergehenden Plänen, die Paulus schon damals gehabt haben dürfte[2]). So wird man nicht einmal in den abgelegnen Synagogen Südgalatiens das nächste Ziel des Apostels suchen[3]); sein Auge war vielmehr bereits auf Jonien oder Griechenland gerichtet[4]).

Freilich die Predigt, die er nun in der Synagoge in Antiochien[5]) gehalten haben soll, kann weder schon in der Quelle gestanden haben noch auch nur die Hauptgedanken des Paulus wiedergeben. Das erstere wird nämlich (die später zu beweisende Verschiedenheit des Verfassers vorausgesetzt) nicht nur durch die denn doch zu weit gehende Ähnlichkeit mit den Reden des Petrus Kap. 2, 3 und 10, sowie des Stephanus[6]), sondern namentlich auch gewisse Berührungen mit dem dritten Evangelium und dem Anfang der Apostelgeschichte ausgeschlossen. So hat die Notiz über den Täufer V. 25

---

bar vorbereiten soll (Hilgenfeld, acta apostolorum 279 f. streicht vielmehr beide Stellen) kann sich nämlich nicht „lückenlos" angeschlossen haben: es muß vielmehr dazwischen mindestens die Übersiedelung nach Paphos erzählt worden sein; denn auch die Synagogen V. 5 sind nur in Salamis zu suchen. Und ebensowenig ist, nachdem eben zum erstenmal Paulus hervorgetreten ist, das οἱ περὶ Παῦλον V. 13 auffällig, auch wenn es von manchen geändert wurde.

[1]) Die tendenzkritische Auffassung der ersten Notiz bei Overbeck, Die Apostelgeschichte 196 ist wohl nach S. 194, die Frage Baurs (Paulus I 119): Was bleibt uns demnach Sicheres über diese erste Missionsreise des Apostels? nach S. 104 zu verstehen.

[2]) Gegen Stosch, St. Paulus 1894 73.

[3]) Gegen Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte III 134.

[4]) vgl. auch Bartlet, The apostolic age 1900 71, Rackham, The acts of the apostles 204 f.

[5]) Über den Namen der Stadt vgl. Ramsay, The Church in the Roman Empire before A. D. 170, 1893 26.

[6]) vgl. besonders (Cassels) Supernatural Religion III 84 ff.

außer Joh. 1 20 nur Lc. 3 15 f. eine Parallele, ebenso wie das μηδεμίαν αἰτίαν θανάτου εὑρόντες V. 28 am meisten mit Lc. 23 14 f. 22 und das ὤφθη ἐπὶ ἡμέρας πλείους V. 31 mit 1 3 (vgl. auch zum folgenden 1 21 f.) zusammenstimmt. Und was zum andern die Echtheit auch nur der Hauptgedanken anbetrifft, so mag Paulus immerhin, zumal wenn er es von andern so gehört hatte, Juden gegenüber an ihre Geschichte angeknüpft haben[1]); aber daß er darüber seine besondern Ideen, die er doch, wie wir schon vorhin voraussetzten, damals bereits ausgebildet hatte, so zurückgestellt hätte, das wird immer unwahrscheinlich bleiben. Ja selbst V. 39 braucht nicht im streng paulinischen Sinne verstanden zu werden, sondern kann den Glauben als eine Ergänzung der Werke bezeichnen wollen, wie es Jak. 2 22 heißt: ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ[2]). Und sollte Paulus wirklich seine Missionspredigt mit einer derartigen Drohung, wie wir sie jetzt in V. 40 f. lesen, geschlossen haben? Das dürfte vielmehr bereits auf die im folgenden erzählte Empörung der Antiochener hindeuten[3]), die aber auch nicht der Quelle angehören wird[4]).

Hier bildet nämlich zunächst einmal V. 43 eine Parallele zu V. 42; denn wenn man den letztern an sich so verstehen könnte, als ob Paulus und Barnabas die Synagoge eher verlassen hätten, so würde man doch wohl durch V. 43

---

[1]) Wenn Trip, Paulus 194 darauf hinweist, daß V. 17—19 drei Ausdrücke vorkommen (ὕψωσεν, ἐτροποφόρησεν und κατεκληρονόμησεν), die, sonst teils selten, teils überhaupt nicht gebraucht, dt. 1 und Jes. 1 wiederkehren, denselben Kapiteln also, die noch heute in der Synagoge an demselben Sabbat gelesen werden, so beruht das wohl auf Zufall.

[2]) vgl. Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter II 96 f., Zeller, Die Apostelgeschichte 299, Pfleiderer, Das Urchristentum I 501, Holtzmann, Handkommentar I, 2 91, McGiffert, a history of Christianity in the apostolic age 186.

[3]) vgl. Baur, Paulus I 119, Overbeck, Die Apostelgeschichte 206.

[4]) So ist es auch nicht nötig, für diese Rede auf die Lesarten des β-Textes einzugehen, den übrigens Blasz zum Teil wieder willkürlich hergestellt und Belser, Beiträge 68 f. und Hilgenfeld, acta apostolorum 242 ff., soweit er ihm folgt, nicht als ursprünglich erwiesen haben.

eines andern belehrt werden. Ferner schließt sich V. 44 besser als an V. 43, an V. 42 an; denn dort lasen wir dieselbe Zeitbestimmung wie hier[1]); dort ergänzten auch wenigstens L und P τὰ ἔθνη als Subjekt, während es sich in V. 43 nur um πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν cεβομένων προcηλύτων, also nicht um cχεδὸν πᾶcα ἡ πόλιc handelt. Oder ist diese Schwierigkeit etwa nur in unserm rezipierten Texte vorhanden und verschwindet, wenn man den β-Text zugrunde legt?

Allerdings bieten in V. 43 nicht nur M s nach Βαρνάβᾳ: ἀξιοῦντεc βαπτιcθῆναι, was uns nichts hilft[2]), sondern auch D s prov. w am Schluß: ἐγένετο δὲ καθ' ὅληc τῆc πόλεωc διελθεῖν τὸν λόγον und E: ἐγέν. δέ κατὰ πᾶcαν τὴν πόλιν φημιcθῆναι τ. λ. Aber beseitigt ist damit die Schwierigkeit auch noch nicht; und noch weniger wäre aus diesem Konzept jemals die schlechtre Reinschrift des Textes α entstanden.

Das Folgende, wo, wie schon in V. 44, D wegen des Zusatzes zu V. 43 ändern mußte, schließt sich vortrefflich an; nur V. 49 könnte, sofern vorher und nachher nur von der Stadt die Rede ist, aus dem Zusammenhang herauszufallen scheinen. Jedenfalls aber paßt V. 52: οἱ δὲ μαθηταὶ ἐπληροῦντο χαρᾶc καὶ πνεύματοc ἁγίου nur sehr schlecht zu der vorhererzählten Vertreibung der Apostel; denn wenn man dafür auf I. Thess. 1 6 verweist, so heißt es doch da nur, die Thessaloniker hätten das Wort trotz vieler Trübsal mit Freude im heiligen Geist aufgenommen. V. 52 wird also ursprünglich nicht auf V. 50 f., sondern vielleicht auf V. 49 oder auch auf V. 43 gefolgt sein.

Damit ist aber nun auch schon gesagt, daß wohl nur diese Verse 43. (49.) 52 der Quelle angehörten, 42. 44—(48. 50.) 51 dagegen einen Zusatz bilden[3]). Paßt doch auch

[1]) Auch gegen Stosch, St. Paulus 76.

[2]) Die Erklärung von Belser, Beiträge 69 ist fragwürdig und beseitigt nicht die eigentliche Schwierigkeit.

[3]) So wohl auch Schmiedel, Enc. bibl. I 45, Moffatt, The historical new testament 671. Wenn Spitta, Die Apostelgeschichte 166 ff. und

nur das V. 43 vorausgesetzte Publikum zu dem vorhergehenden[1]), während die Heiden, die wir wohl in der Tat als Subjekt zu V. 42 ergänzen müssen, und vollends die ganze Stadt (V. 44) in der Synagoge eigentlich gar nichts zu suchen hatten. Dann aber kann diese ganze Szene auch nicht geschichtlich sein, zumal sie sich anderwärts wiederholen und dadurch als einer besondern Anschauung des autor ad Theophilum über die Heidenmission entstammt erweisen wird, die wir unmöglich als historisch ansehen und einem Begleiter des Paulus zuschreiben können[2]). Auch Verfolgungen haben, wie wir gleich sehen werden, selbst spätre Abschreiber noch hinzugefügt[3]); so wird es noch

Jüngst, Die Quellen 127 ff. vielmehr 43 und 50 f. der Quelle A zurechnen, so lassen sie sich dazu durch die scharfe Differenz der Stimmung in V. 48 f. und 50 f. veranlassen, die doch durchaus natürlich ist. Hilgenfeld, acta apostolorum 282 f., der V. 43 f. 48 f. 52 der Quelle zuzählt, übersieht außerdem den Widerspruch zwischen V. 43 und 44, Wendt, Die Apostelgeschichte 244, der vielmehr V. 42. 44 f. 48—50. 51 b aus ihr ableitet, geht von einer falschen Voraussetzung über V. 42 aus.

[1]) Freilich wäre auch hier der Ausdruck τῶν cεβομένων προcηλύτων als ungenau zu bezeichnen, wenn man so, wie gewöhnlich geschieht, (vgl. bes. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III 122 ff.) zwischen beiden unterscheiden müßte. Aber Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden 328 ff. vgl. 181 f. hat im allgemeinen richtig gezeigt, daß das nicht angeht, wenngleich der Anschluß an das Judentum in verschiedener Weise stattfand. Namentlich ist für die Synonymität beider Ausdrücke act. 13 26 beweisend, wo die angeblichen eigentlichen Proselyten nicht unter den υἱοὶ γένους Ἀβραάμ mitverstanden werden können, also mit den φοβούμενοι τὸν θεόν identisch sein müssen. Daß sie hier und V. 16 so, (über 10 2. 22 vgl. oben S. 212, 3), sonst dagegen immer cεβόμενοι heißen, könnte man noch mit dem verschiednen Ursprung dieser Abschnitte erklären, wenn es nicht auch 13 50, also in einem Vers, den wir dem autor ad Theophilum zuschreiben mußten, hieße: τὰc cεβομένας γυναῖκας. Vgl. auch W. R. Smith und Bennett, Proselyte, Enc. bibl. III, 1902 3902. 3904.

[2]) vgl. Zeller, Die Apostelgeschichte 308 ff., Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 93. 202 f.

[3]) vgl. Ramsay, St. Paul 108: Marvels and tortures are the two elements which, as time goes on, are added to the story of every saint and martyr.

weniger Bedenken unterliegen, V. 50 f. ebenfalls erst später entstanden zu denken. Der Quellbericht dagegen erweist sich vielleicht auch dadurch als geschichtlich, daß er — allerdings im Anschluß an die wohl auch schon dort erwähnte Rede des Paulus — diesen vor Barnabas nennt, während der Redaktor in Kap. 14 und 15, zunächst freilich auch nur aus besondern Gründen, zum Teil noch die umgekehrte Reihenfolge beibehält: in Wahrheit hatte sich jetzt wohl das Verhältnis beider umgekehrt; hatte Barnabas Paulus nach Cypern mitgenommen, so nun er jenen nach Kleinasien, das er ja daher später auch allein bearbeitete.

Doch damit ist schon der Untersuchung des folgenden vorgegriffen, wo sich zunächst dieselbe Schwierigkeit erhebt, wie am Schluß des dreizehnten Kapitels. Nachdem wir nämlich 14 2 gelesen haben, daß die ungläubigen Juden in Ikonium die Heiden gegen die Brüder aufgereizt hätten[1]), sind wir aufs höchste überrascht, in V. 3, als wäre nichts geschehen, von ihrem längern Aufenthalt und ihrer freimütigen Predigt zu hören. Der β-Text schaltet daher ein: ὁ δὲ κύριος ἔδωκεν ταχὺ εἰρήνην, beseitigt aber auch dadurch den Anstoß noch nicht, zumal es V. 4 weiter heißt: ἐσχίσθη δὲ (oder D pesch sogar ἦν δὲ ἐσχισμένον) τὸ πλῆθος τῆς πόλεως. Das Folgende, wo s und f eine zweite Verfolgung und Steinigung der Apostel einschieben, schließt sich ja daran aufs beste an, aber V. 3 fällt nach wie vor aus dem Zusammenhange heraus. Und doch wird er nun nicht später hinzugesetzt sein — etwa um auf das im folgenden zu erzählende Wunder in Lystra hinzuweisen[2]) — sondern der Quelle entstammen, zusammen mit der Grund-

[1]) Wenn D s schon hier lesen: οἱ δὲ ἀρχισυνάγωγοι τῶν Ἰουδαίων καὶ οἱ ἄρχοντες ἐπήγαγον διωγμὸν κατὰ τῶν δικαίων κτλ., so wollen sie wohl nicht einen scheinbaren Widerspruch mit V. 1 beseitigen, sondern malen nur den α-Text, auf den das hier eigentlich überflüssige τῶν Ἰουδαίων zurückweist, weiter und nicht eben glücklich aus.

[2]) Wendt, Die Apostelgeschichte 247** und Moffatt, The historical New Testament 671 wollen V. 3 vor V. 2 stellen, aber das geht kaum so ohne weiteres an.

lage von V. 1 und 6[1]). Das übrige ist dagegen wieder Zutat des autor ad Theophilum und, wie wir später sehen werden, auch geschichtlich bedenklich[2]).

Im folgenden fällt, wenn auch nicht das ἐν Λύστροις nach Λύστραν[3]), so doch der Umstand auf, daß überhaupt von da noch eine Geschichte nachgebracht wird, nachdem wir in V. 6 doch bereits bis nach Derbe und Umgegend geführt worden waren[4]). Wenn der β-Text hinter V. 7, wohl zugleich um neben der eben erzählten Verfolgung der Apostel ihre göttliche Verehrung wahrscheinlich zu machen, einschaltet: καὶ ἐκινήθη ὅλον τὸ πλῆθος ἐπὶ τῇ διδαχῇ. ὁ δὲ Παῦλος καὶ Βαρνάβας διέτριβον ἐν Λύστροις, so ist doch damit die Schwierigkeit nicht verschwunden; die Heilung des Lahmen und Predigt der Apostel erweist sich vielmehr auch durch die weitgehende Übereinstimmung mit 3 2 ff. und 17 22 ff. (worüber ebenso zu urteilen sein wird) als erst von dem Redaktor hinzugetan. Dasselbe möchte man schon wegen des Bisherigen von der Verfolgung durch die Juden von Antiochien und Ikonium annehmen: und in der Tat

---

[1]) Wenn hier erst Lystra und Derbe als lykaonische Städte bezeichnet werden, so hat Ramsay, The Church 38 ff. aus Acta Just. 4 und Cypr., ep. 75 7 bewiesen, daß das in der Tat der populären Redeweise entsprach. Über die Reiseroute überhaupt vgl. oben S. 31 f.

[2]) Ramsay, St. Paul 109 macht umgekehrt für die Glaubwürdigkeit des Abschnitts geltend, that no effect on the Region around Iconium is mentioned ... Antioch was the governing centre of a wide Region which looked to it for administration, whereas Iconium was a comparatively insignificant town in the Region round Antioch. Aber darf man so argumentieren, wenn doch die Quelle nicht einmal rein erhalten ist? Daß Paulus überhaupt erst in Ikonium wieder Station machte, wird sich allerdings aus seiner Bedeutung als römischer Kolonie erklären.

[3]) vgl. ebenda 128 f., auch gegen Weisz, Das Neue Testament III 132.

[4]) Auch hier legt Ramsay, St. Paul 110 ff. dem περίχωρον die besondre Bedeutung Galatica Lycaonia im Unterschiede von Lyc. Antiochiana bei und sieht in dem von D E hinzugesetzten ὅλην eine Folge der veränderten politischen Verhältnisse; aber solche Zusätze finden sich auch sonst oft, vgl. Weisz, Texte und Unters. XVII, 1 46.

ist das sicher ursprüngliche εὐαγγελιζόμενοι V. 21 nur erklärlich, wenn hier die V. 7 verlassne Quelle wieder aufgenommen wird[1]).

Während sich nun aber bisher solche Zusätze vielfach zugleich als ungeschichtlich erwiesen, ist zunächst einmal die Lahmenheilung[2]), ebenso wie die in Kap. 3 erzählte, schlechterdings unbedenklich. Eher könnte es auffallen, daß daraufhin die Apostel nicht nur für Magier und Theurgen, sondern gleich für Götter gehalten worden sein sollen: aber zumal in Kleinasien und speziell in dieser Gegend war auch das nicht undenkbar. Nur wenige Stunden von Lystra war Apollonius von Tyana zu Haus, der ebenfalls für einen Gott gehalten wurde und in Phrygien sollten Philemon und Baucis dereinst den Besuch derselben Gottheiten empfangen haben, für die hier Barnabas und Paulus gehalten werden[3]). Freilich kann man ja zweifeln, ob diese Sage damals auch in jenen Gegenden selbst noch bekannt war; aber daß daraus und aus dem Wunsche, wie Petrus (act. 10 25), so auch Paulus göttliche Verehrung zuteil werden zu lassen oder ihn gegen die angeblich in der Simonsage zum Ausdruck gekommene Verleumdung, er habe sich für einen Gott gehalten, zu verteidigen oder endlich die auf diese Reise bezognen Stellen Gal. 3 5; 4 14 zu veranschaulichen, unsre Erzählung entstanden sei: das

[1]) Spitta, Die Apostelgeschichte 170 f., will außerdem V. 15 von εὐαγγελιζόμενοι ab — 17 ausscheiden, da der lehrhafte Ton nicht in die affektvolle Situation passe und auch der Inhalt gänzlich aus dem Zusammenhang herausfalle. Das letztere ist nun freilich blos zutreffend, wenn man bei τούτων τῶν ματαίων speziell an Götzenstatuen denkt; das erstere läßt sich eher hören, ist aber bei dem Charakter dieser Reden überhaupt auch nicht beweisend.

[2]) Der von Blasz ohne genügenden Grund rekonstruierte β-Text wird zwar auch von Ramsay, St. Paul 116 für ursprünglicher gehalten, ist aber von Weisz, Texte u. Unters. XVII, 1 78 f. als sekundär erwiesen worden.

[3]) Wenn Blasz in V. 12 die Worte ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ἡγούμενος τοῦ λόγου streicht, so reicht doch dafür das Zeugnis von f sicher nicht hin.

ist doch alles erst recht unwahrscheinlich. Selbst der Umstand, daß die Lystrenser auf lykaonisch ihre Meinung über Barnabas und Paulus äußern, sieht nicht wie eine künstliche Erdichtung aus, sondern ist psychologisch durchaus verständlich; denn der tiefsten Ergriffenheit wird man immer in seiner Muttersprache Ausdruck geben[1]). Und ebenso ist es keine Verlegenheitsauskunft, daß der Zeustempel als vor der Stadt liegend bezeichnet wird: das ist vielmehr auch für viele andre Orte, z. B. das südöstlich von Lystra gelegene Claudiopolis bezeugt[2]). Dagegen läßt nun allerdings die dann folgende Predigt der Apostel nicht nur, was man ja hier erklärlich finden könnte, die spezifisch paulinischen Gedanken durchaus vermissen, sondern vertritt auch eine Anschauung vom Heidentum, die wenigstens Paulus nicht genügt hätte.

Und ebenso bleibt — trotz der Zusätze spätrer Abschreiber — der plötzliche Umschwung der Stimmung der heidnischen Bevölkerung doch im höchsten Grade auffällig, um so mehr, als sich ihre Wut jetzt auf einmal nur gegen Paulus gerichtet haben soll[3]). Er ist ja zwar nach II. Kor. 11 25 wirklich einmal gesteinigt worden, aber daß das grade in Lystra geschah, ist damit nicht gesagt. Weiß doch auch der Galaterbrief, der, wie wir sahen, an diese Gemeinden gerichtet ist, schlechterdings nichts von solchen Verfolgungen — denn 3 6; 4 29; 6 10. 17 mußte oder konnte wenigstens anders verstanden werden —, sondern schildert

---

[1]) vgl. Farrar, The life and work of St. Paul 214: just as a Welsh crowd, after being excited to an overpowering degree by the English discourse of some great Methodist, might express its emotions in Welsh.

[2]) vgl. Ramsay, The Church 51. Derselbe zeigt zugleich, daß der β-Text von V. 13, den Blasz nicht völlig herstellt, ursprünglich sein könnte.

[3]) Auch gegen Felten, Die Apostelgeschichte 1892 278: Niemand ist leichter zu gewinnen als ein in seinem Stolz gekränkter Mensch und nichts ist hartnäckiger als Dummheit — oder Albrecht, Paulus 1903 31: Die Leute zerstreuten sich zwar, doch in ihrem Herzen behielten sie einen geheimen Groll gegen die Apostel, von denen sie sich in ihren religiösen Gefühlen verletzt glaubten usw.

4 14 f. die erste Aufnahme des Paulus nur als eine außerordentlich freundliche. Und spricht dafür nicht auch dies, daß die Apostel act. 14 21 ganz ruhig nach Lystra, Ikonium und Antiochia zurückkehren? Denn daß sie jetzt nicht öffentlich aufgetreten und deshalb unbehelligt geblieben wären, ist doch in keiner Weise angedeutet; noch weniger freilich, daß überall neue Beamte — mit denen die Apostel doch gar nichts zu tun gehabt hatten — ans Ruder gekommen wären. Daß die Apostel überhaupt denselben Weg zurückzogen, anstatt direkt über den Taurus nach Tarsus zu gehen, lag wohl weniger daran, daß sie nicht das Reich des Antiochus betreten wollten — was Paulus nachmals, wie wir sehen werden, doch tat — oder daß sie in dieser Jahreszeit nicht den Taurus überschreiten konnten — was sie doch später hätten tun können —, sondern daß sie die eben gegründeten Gemeinden noch einmal besuchen wollten.

Im folgenden dürfte, wenn die Verfolgungen nicht ursprünglich waren, auch der (übrigens nicht ganz glatt anschließende und daher von spätern Abschreibern geänderte) Halbvers 22 b: καὶ ὅτι διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ auszuscheiden sein. Ebenso ist in V. 23, mag sich der Name Presbyter immerhin vielleicht aus dem jüdischen und kleinasiatischen Sprachgebrauch erklären lassen[1]), ihre Einsetzung durch die Apostel, auch angesichts des Galaterbriefs, doch wohl ungeschichtlich[2]). Daß Paulus und Barnabas jetzt in Perge predigen, wird dagegen nach dem früher ausgeführten nicht mehr auffallen; wenn sie es in Attalia wenigstens nach dem α-Text nicht tun[3]), so lag das wohl daran, daß sich hier keine

[1]) vgl. Deißmann, Bibelstudien 154 f., Neue Bibelstudien 1897 61 f., Ramsay, Historical commentary on the epistles to the Corinthians, Expositor 1900, VI, 2 377 f.

[2]) vgl. Möller-von Schubert, Lehrbuch der Kirchengeschichte I, 1 90, Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 231, McGiffert, a history of Christianity in the apostolic age 191.

[3]) Über den β-Text vgl. Ramsay, St. Paul 124 und Weisz, Texte u. Unters. XVII, 1 79 f.

Gelegenheit dazu bot. Endlich V. 27 beweist noch einmal, daß mit Kap. 13 in der Tat eine Quelle begonnen haben muß: denn von sich aus hätte der autor ad Theophilum, nachdem schon 11 20 von der Heidenpredigt die Rede gewesen war, wohl nicht erzählt, die Apostel hätten in Antiochien berichtet, daß Gott den Heiden die Tür des Glaubens aufgetan[1]).

Wenn weiterhin 15 1 ff. von ihrer Reise nach Jerusalem infolge eines in Antiochia ausgebrochnen Streites über die Stellung der Heidenchristen die Rede ist, so könnte sich damit zunächst ganz wohl die Quelle fortsetzen. Eher möchte man in V. 5 eine Rückbeziehung auf die V. 1 erhobne Forderung erwarten. Denn wenn schon dort M 8 s nach Ἰουδαίας: τῶν πεπιστευκότων ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων, V. 2 D s g w prov. nach πρὸς αὐτούς: ἔλεγεν γὰρ ὁ Παῦλος μένειν αὐτοὺς (oder ἕκαστον) οὕτως καθὼς ἐπίστευσαν (oder [τις] ἐπίστευσεν) διισχυριζόμενος· οἱ δὲ ἐληλυθότες ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ παρήγγειλαν αὐτοῖς ἀναβαίνειν πρὸς τοὺς ἀποστόλους κτλ. und endlich V. 5 D s: οἱ δὲ παραγγείλαντες αὐτοῖς ἀναβαίνειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους ἐξανέστησαν λέγοντές τινες ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες, ὅτι κτλ. lesen — so ergibt das dort wie hier einen so ungefügen Satzbau, daß dieser Text sicher nicht ursprünglich sein wird[2]). Ja auch dann bliebe αὐτούς, das sich natürlich auf die Heidenchristen bezieht, doch ohne rechte Anknüpfung im zunächst vorangehenden[3]). Ferner könnte man V. 6 und ebenso

---

[1]) Gegen Blasz, der diese Worte streicht, weil sie 15 4 ursprünglich seien, vgl. Hilgenfeld, acta apostolorum 245; daß der ganze Vers vom Redaktor stamme, hat Spitta, Die Apostelgeschichte 171 f. nicht bewiesen. Weisz, Das Neue Testament III 119 ff. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß hier kein Augenzeuge rede; aber das braucht man ja gar nicht gleich anzunehmen. Die italienische Übersetzung schiebt ein dicevano ein; das geht indes offenbar auch nicht an.

[2]) Blasz ändert deshalb auch zu Anfang von V. 2 γενομένης δὲ στάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης in ἐγένετο δε στάσις καὶ ζήτησις οὐκ ὀλίγη um und läßt V. 5 die Worte τινὲς ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες weg, aber wider alle Zeugen.

[3]) Über den ähnlichen Fall 17 5 vgl. unten.

V. 12 wieder eine Rückverweisung auf V. 4, und V. 7 eine solche auf V. 2 erwarten, wo immer schon etwas Ähnliches erzählt worden war[1]). Aber entscheidend ist das alles nicht und am wenigsten könnte es dadurch erklärt werden, daß V. 5 ff. vom Redaktor hinzugesetzt sei, der eben all jene fehlenden Rückverweisungen hätte anbringen müssen. Eher ließe sich annehmen, daß der Abschnitt einer Quelle entstammte, die von frühern Verhandlungen in Antiochia und Jerusalem nichts wußte. Doch wo sollte sie denn dann zu Ende gehen? V. 13 ist die Wiederholung von σιγῆσαι und V. 14 das πρῶτον, das in der Rede des Petrus keine Rolle spielte, kaum so auffällig, daß man daraus auf einen Redaktor schließen müßte; V. 21 oder 29 aber bilden ebensowenig einen notwendigen Abschluß[2]). Außerdem müßten wir die beiden Reden und namentlich den Brief V. 23 ff. doch wieder dem autor ad Theophilum zuschreiben; warum also nicht gleich die ganze Episode V. 1—33? Scheint ja auch 14 28 ebenso durch 15 35 wieder aufgenommen zu werden, wie 8 4 durch 11 19 oder 14 7 durch V. 21. Und doch liegen die Dinge hier nicht ganz so wie dort, sondern eher wie 14 7 und 19 nach dem β-Text, wo auch das διέτριβον ἐν Λύστροις durch ein διατριβόντων δὲ αὐτῶν wieder aufgenommen wird. Kurz die Quellenkritik kann über den Wert unsres Berichts nichts ausmachen; es muß die Vergleichung mit Gal. 2 entscheiden.

Denn hier haben wir die Parallele zu act. 15; wenn

---

[1]) Dagegen kann ἐσίγησε V. 12 nach V. 7 wie σιγῆσαι V. 13 verstanden werden; über den β-Text vgl. Weisz, Texte u. Unters. XVII, 1 82.

[2]) Wenn Jüngst, Die Quellen 136 ff. dafür das Zurücktreten der Beschneidung hinter die Gesetzesbeobachtung in V. 5. 10. 19 f. 28 f. gegenüber V. 1 anführt, so will ich dagegen nicht den β-Text dazu und zu V. 24 geltend machen, wohl aber die Geringfügigkeit des Unterschieds. Noch willkürlicher ist die Zuweisung von V. 1 f. 6—11. 13—25. 27—34 an die Quelle des ersten Teils und Verlegung dieses Apostelkonzils in die Zeit der ersten Missionsreise bei Zimmermann, Stud. u. Krit. 1901 451 f. 454 ff., sowie die Ausscheidung von V. 25 b f. bei Monnier, La notion de l'apostolat 1903 181 f.

man statt dessen manchmal, wie an 9 26 ff.[1]) oder 11 30; 12 25[2]), so auch an 18 22[3]) oder 21 17 ff.[4]) gedacht hat, so ließ man sich dazu im wesentlichen durch außerhalb dieser Abschnitte liegende Gründe bestimmen, die hier noch nicht in Frage kommen. An sich nämlich stimmen Gal. 2 und act. 15 so vielfältig überein, daß an der Identität der beiderseits berichteten Besprechungen schlechterdings kein Zweifel sein kann.

Wir haben zunächst hier wie dort so ziemlich dieselben handelnden Personen: Gal. 2 auf der einen Seite Paulus und Barnabas, sowie — vielleicht (wegen συμπαραλαβών) neben andern — Titus, auf der andern die Säulenapostel Jakobus, Kephas und Johannes, sowie die eingedrungnen falschen Brüder, act. 15 einerseits Paulus, Barnabas und einige andre[5]), bei denen man an Titus mitdenken kann, andrerseits die Apostel, besonders Petrus, Jakobus, die Presbyter[6]), sowie etliche gläubig gewordne Pharisäer. Die letztern werden zwar zu den τινὲς ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας V. 1 in keine Beziehung gesetzt, vertreten aber denselben Standpunkt, wie auch Paulus voraussetzt, daß jene falschen Brüder zugleich in seinen Gemeinden aufgetreten sind. Doch das führt bereits zu der Frage nach der Veranlassung des Konzils hinüber, die in den verschiednen Berichten verschieden beschrieben zu werden scheint.

Während nämlich Paulus sagt, er sei auf Grund einer Offenbarung nach Jerusalem hinaufgezogen, ist nach der Apostelgeschichte das Auftreten jener Judäer in Antiochia der Grund zu seiner Reise gewesen. Ja als die eigentlichen Urheber derselben erscheinen V. 2 die Brüder —

---

[1]) vgl. oben S. 212, 1.

[2]) vgl. oben S. 216, 1. 2. Bartlet, The apostolic age 58 ff. denkt an einen Besuch zwischen act. 9 und 11 f.

[3]) vgl. die bei Sieffert, Der Brief an die Galater 82* genannten.

[4]) vgl. meine Chronologie 137 f. und meinen Artikel, Die Reihenfolge der paulinischen Hauptbriefe, Stud. u. Krit. 1897 254 ff.

[5]) Über die Ursprünglichkeit dieses Textes vgl. oben S. 235.

[6]) Über dieselben vgl. oben S. 215.

denn sie sind doch wohl Subjekt zu ἔταξαν, nicht die τινὲς ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας. Aber auch das läßt sich, wenngleich der Unterschied nicht zu verkennen ist, doch mit der Darstellung des Galaterbriefs sehr wohl vereinigen: der für Paulus allerdings erst entscheidenden Offenbarung mag das Auftreten jener Judäer und eine Aufforderung seitens der Gemeinde vorangegangen sein; ja ohne das erstere wenigstens, dem Paulus durch seine Reise den Rechtsgrund entziehen wollte, wäre es wohl überhaupt zu keiner Offenbarung gekommen. Oder sollte Paulus nur gehört haben, daß in Jerusalem die Forderung der Beschneidung für die Heidenchristen erhoben worden war[1])? Dann hätte er bei den guten Erfahrungen, die er nach Gal. 1 24 früher mit der Urgemeinde gemacht, wohl kaum schon für seine Arbeit gefürchtet, und daß er vollends nur vermutet hätte, es könnte dort jene Anschauung vertreten werden, ist bei seiner Verständnislosigkeit für sie ganz unwahrscheinlich. Ich glaube daher vielmehr, daß wir in act. 15 1 f. eine wertvolle Ergänzung des Berichts des Paulus haben; denn auch um rein oder auf Grund von Gal. 2 11 ff. erfunden zu sein, ist sie doch zu eigenartig.

Ebenso stimmen endlich noch darin beide Quellen überein, daß sie eine öffentliche und eine mehr private Besprechung unterscheiden[2]). Wenn es nämlich zunächst im Galaterbrief heißt: ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν — so kann das nicht bedeuten: „und zwar wandte ich mich speziell, um sogleich den rechten Punkt zu treffen und den gradesten, unmittelbarsten Weg einzuschlagen, an die vorzugsweise Geltenden“[3]);

[1]) Weizsäcker, Das apost. Zeitalter 153 sagt zwar: Die ganze Aussage über seinen Widerstand (Gal. 2 5) verliert ihre Spitze, wenn er mit diesen Leuten schon vorher zu thun hatte; aber in Wahrheit handelte es sich hier doch nur um die Beschneidung des Titus, über die allerdings noch nicht gestritten worden war. Auch gegen S. 176.

[2]) vgl. besonders Keim, Aus dem Urchristentum I, 1878 65 ff.

[3]) Gegen Baur, Paulus I 134. Über Hilgenfeld vgl. Sieffert, Der Brief an die Galater 86 **.

sondern δέ ist gegensätzlich zu nehmen und κατ' ἰδίαν bedeutet privatim. Freilich weiterhin werden nun, so häufig das auch behauptet worden ist, beide Verhandlungen doch nicht mehr unterschieden, sondern nur nach ihrem Gesamtergebnis charakterisiert; die Apostelgeschichte dagegen erwähnt zunächst V. 4 f. eine nur vorläufige Gemeindeversammlung, in der aber die gläubig gewordnen Pharisäer bereits ihre Forderungen erheben, und schildert dann die Verhandlung der Apostel und Presbyter mit Paulus und Barnabas — freilich beides in einer Weise, die unmöglich historisch sein kann[1]).

Zwar daß die Akten das an Titus gestellte Ansinnen, sich beschneiden zu lassen, auf das wir Gal. 2 3 deuten müssen, nirgends erwähnen, hat ja, da er hier und sonst überhaupt nicht vorkommt, nicht viel zu bedeuten, und daß zunächst von allen Heidenchristen dasselbe verlangt wurde, liegt wohl auch in dem οὐδέ des Paulus Gal. 2 3. Denn daß er damit sagen wollte, er habe es nur irrigerweise erwartet gehabt, ist bei der Vorsicht, die er den falschen Brüdern gegenüber beobachtet, nicht wohl anzunehmen; es muß vielmehr mindestens angedeutet worden sein, daß eigentlich auch jene allgemeinere Forderung zu stellen wäre. Aber während das nun nach der Apostelgeschichte nur die Judaisten tun, Petrus und Jakobus dagegen, wenngleich verschieden konsequent, für die Gesetzesfreiheit (und zwar ersterer auch der Juden) eintreten, scheinen sie nach dem Galaterbrief, sofern Paulus nur von seinem eignen Widerstand dagegen spricht, sich wenigstens gegen die Forderung der Beschneidung des Titus abwartend verhalten zu haben und werden in der Weise, wie es die Apostelgeschichte behauptet, um so weniger für Paulus eingetreten sein, als sie auch später, wo sie, vor allem durch seinen Erfolg belehrt, ihn als Apostel an-

[1]) vgl. zum folgenden Baur, Paulus I 135 ff., Zeller, Die Apostelgeschichte 224 ff.

erkannten[1]), noch keineswegs durchaus auf seiner Seite standen.

Das ist nämlich schon deshalb unwahrscheinlich, weil Paulus Gal. 2 6 von ihnen doch offenbar in einem etwas despektierlichen Tone redet. Zwar οἱ δοκοῦντες (εἶναί τι oder στῦλοι εἶναι) mögen sie auch sonst genannt worden sein, obwohl die viermalige Wiederholung des Ausdrucks immerhin auffällt; aber: was sie einst waren, ist mir gleichgültig, Gott sieht nicht die Person eines Menschen an[2]) — klingt doch unzweifelhaft gleichgültig und zwar nicht nur gegen andre, die sich etwa auf sie beriefen, sondern die Betreffenden selbst. Vor allem indes wäre jene Trennung der Missionsgebiete doch gar nicht notwendig gewesen, wenn beide, Paulus und die Urapostel ganz einig waren. Daß die letztern nur in diesem Fall Paulus und Barnabas die Rechte der Gemeinschaft gereicht hätten, läßt sich nicht beweisen; vielmehr zeigt die Paulus gemachte Auflage, er sollte der Armen in der Urgemeinde gedenken (V. 10), daß man jene Meinungsverschiedenheit, für die die Apostelgeschichte natürlich kein Verständnis mehr hatte[3]), damals wirklich empfand und zu überkleiden suchte[4]).

Wenn aber nun Paulus selbst diese Abmachung erwähnt, so mußte er endlich erst recht die sogenannten Jakobusklauseln anführen, die nach act. 15 20. 29 den Heidenchristen auferlegt worden sein sollen. Geschieht das nicht, versichert Paulus vielmehr, nachdem er 1 20 Gott zum

---

[1]) Wenn Paulus Gal. 2 8 sagt: ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη, so braucht das nur als comparatio compendiaria verstanden zu werden; denn damit ist sowohl I. Kor. 9 6 als die Polemik der korinthischen Judaisten vereinbar, gegen Holtzmann, Der Apostelconvent, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1883 143 f.

[2]) Vgl. dazu oben S. 45 f.

[3]) Das genügt zur Erklärung ihres Berichts; die Ableitung aus dem Galaterbrief, die Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter 178 versucht, ist viel zu künstlich.

[4]) Auf die Erklärung, die Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 237 ff. davon gibt, deutet doch zu wenig hin.

Zeugen für die Wahrheit seiner Aussagen angerufen, 2 6, daß ihm die Geltenden nichts auferlegt haben[1]), so ist die Apostelgeschichte auch auf diesem wichtigsten Punkte unglaubwürdig.

Denn mögen die Jakobusklauseln immerhin nicht der einzige oder hauptsächliche Inhalt des Aposteldekrets sein[2]), oder hätte ihre Erwähnung für unsern Geschmack Gal. 2 10 oder sonst einen „abscheulichen Flecken" ergeben[3]):

---

[1]) Zu dieser Übersetzung vgl. Zeller, Die Apostelgeschichte 235, 2, Harnack, Über die beiden Rezensionen der Geschichte der Prisca und des Aquila in act. apost. 18 1—27, Sitzungsberichte der Akademie zu Berlin 1900 2 f.

[2]) Wenn Zahn, Einleitung II 433 weiter sagt: Die Bestimmung betraf zweitens auch nicht den Verkehr der Heidenchristen mit den Judenchristen, wovon act. 15 keine Spur zu lesen ist. Der Judenchrist, welcher gesetzlich leben wollte, konnte auch mit solchen Heidenchristen, welche die vier Enthaltungen übten, keinen geselligen und gottesdienstlichen Verkehr pflegen, ohne sich fortwährend levitische Unreinheit zuzuziehen. Es war drittens keine Konzession an die Judaisten; denn nicht als eine partielle Beobachtung des Gesetzes im Gegensatz zu einer totalen wollte die Empfehlung der vierfachen Enthaltung verstanden sein, sondern in ausschließendem Gegensatz zum Joch des Gesetzes, welches an den Rabbinen bereits seine Prediger hat. Es war viertens auch kein Kompromiß zwischen den Heidenmissionaren und den Judaisten, sondern jene werden in ihrem bisherigen Wirken unbedingt anerkannt, diese dagegen unbedingt verurteilt — so ist das alles wieder für die Hauptfrage, ob Paulus die Jakobusklauseln erwähnen mußte, ohne Belang und auch zum Teil unrichtig. Namentlich V. 21 kann m. M. n. nicht so, wie Zahn u. a. wollen, verstanden werden, sondern muß bedeuten, eine gewisse Rücksicht auf das Gesetz sei doch unumgänglich. Ein Widerspruch gegen V. 19 liegt also in V. 20 nicht; man braucht daher auch weder mit Keim (Aus dem Urchristentum I, 1878 87 f.) V. 20, noch mit meiner Chronologie 118 f. V. 19 von μὴ παρενοχλεῖν ab bis ἀλλά V. 20 oder gar außerdem noch mit Jüngst (Die Quellen 140 f.) V. 21 zu streichen. Und ebensowenig ist mit Keim (Aus dem Urchristentum I 87 f.) V. 28 von πλήν ab und V. 29 zu entfernen. (Auch gegen Harnack, Das Aposteldekret (act. 15 29) und die Blaszsche Hypothese, Sitzungsberichte der Akademie zu Berlin 1899 167, 3.)

[3]) vgl. Blasz, Stud. u. Krit. 1900 21.

wenn sie auf dem Apostelkonzil beschlossen wurden, so mußte sie Paulus erwähnen[1]).

Oder wurden sie ihm in der Tat nicht auferlegt, sondern direkt den Heidenchristen mitgeteilt und zwar nicht als Befehl, sondern ermutigender Zuspruch, von dessen Befolgung nur ihr Wohlbefinden abhängen sollte? Aber so ist doch das ἐπιστεῖλαι V. 20, das εὖ πράξετε V. 29 und auch das παρακλήσει V. 31, das sich auf das ganze Dekret bezieht, sicher nicht zu verstehen; ja wenn es, als ein von der ganzen Gemeinde unter Mitwirkung des heiligen Geistes gefaßter Beschluß (V. 22. 28), durch besondre Abgesandte überbracht wird, so verringert das nicht, sondern erhöht vielmehr seine Bedeutung[2]).

Eher könnte man daher annehmen, die Jakobusklauseln seien nur den Gemeinden in Antiochien, Syrien und Cilicien, an die der Brief gerichtet ist, auferlegt worden und hätten deshalb von Paulus im Galaterbrief verschwiegen werden dürfen. Aber schon das ist fraglich, mehr noch aber jene Ausdeutung von V. 23. Denn V. 19 ff. ist doch vielmehr von den Heidenchristen überhaupt die Rede[3]), ohne daß es anginge, diese Verse für ungeschichtlich, die Adresse des Briefes aber für überliefert zu erklären. Denn mußte er denn nicht zunächst nach Antiochien und Umgegend gerichtet werden, wenn von da die ganze Streitfrage ihren Ursprung nahm? Aber konnte es die Meinung sein, daß die Jakobusklauseln, die so prinzipiell begründet worden waren, nur eine beschränkte Geltung haben sollten?

So bleibt nur die letzte Auskunft übrig, daß sie des-

---

[1]) Das Gesagte gilt auch gegen die neueste Verlegenheitsauskunft von Ewald, prot. Realencyclopädie XI 701, der in V. 5 (unter Voraussetzung jener oben S. 45 abgelehnten Lesart) die Anerkennung des Dekrets durch Paulus und Barnabas findet!

[2]) vgl. auch den Ausdruck πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες V. 28 und daß nach 16 4 Paulus selbst das Dekret, das hier τὰ δόγματα heißt, einschärft. Über 15 41 vgl. unten.

[3]) Ebenso 21 25, während 16 4, wie wir eben sahen, wenigstens den Gemeinden in Derbe und Lystra das Dekret übergeben wird.

halb nicht von Paulus erwähnt werden, weil sie ihm nicht als etwas Neues erschienen, sondern vielmehr schon früher seinen Gemeinden eingeschärft worden waren. Damit wird nun freilich die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte, die man retten will, wenigstens auf einem Punkte faktisch aufgegeben — denn das διατηροῦντες ἑαυτούς V. 29 wird man doch wohl neben dem vorangehenden μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες nicht so verstehen dürfen, als ob man sich nur auch weiterhin dieser Dinge enthalten solle[1]). Vor allem aber hat Paulus, wie es auch um das zeitliche Verhältnis seiner Briefe zum Apostelkonzil stehe, nun einmal gar nicht genau dieselben Grundsätze vertreten, wie sie hier aufgestellt worden sein sollen. Er verbietet zwar I. Kor. 8 7. 9 ff.; 10 28 f. den Genuß von Götzenopferfleisch — und daran ist ja nach act. 15 29[2]) auch hier zu denken — aber nur, wenn der schwache Bruder, der noch an Götzen glaubt, daran Anstoß nimmt — sonst heißt es: ἱνατί ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως; εἰ ἐγὼ χάριτι μετέχω, τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ (I. Kor. 10 29 f.). Ja damit und mit ähnlichen Äußerungen des Römer- und Kolosserbriefs (Röm. 14 1 ff.; Kol. 2 16) ist auch schon ausgeschlossen, daß Paulus irgendwo schlechterdings die Enthaltung vom Genuß des Erstickten und des Bluts verlangt hätte; πορνεία aber hat er zwar im eigentlichen Sinne des Worts natürlich immer verworfen, dagegen in dem weitern Sinn von einer nach jüdischer Anschauung verbotnen Eheschließung, vielleicht auch zum zweiten Male oder mit Heiden, in dem man den Ausdruck in dieser Verbindung fassen könnte[3]), wieder nur in der Regel oder in gewissen Fällen (I. Kor. 7 8 f. 15 f. 39 f.). Und

---

[1]) Auch 16 4 heißt es eben wieder: παρέδοσαν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα κτλ. und 21 25: περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν κτλ.

[2]) vgl. auch 21 25.

[3]) vgl. Schwegler, Das nachapostol. Zeitalter II 127, Baur, Paulus I 162 ff., Zeller, Die Apostelgeschichte 245 f., Sommer, Das Aposteldekret, Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreußen I, 1887 218 ff.

vollends von einer derartigen Begründung seiner Ratschläge wie act. 15 21[1]) ist nirgends eine Spur zu entdecken[2]).

Aber vielleicht besteht diese ganze Schwierigkeit wieder nur in dem α-Text und verschwindet, wenn wir den andern zugrunde legen? Denn daß ein solcher vorhanden war, wird nicht zu bestreiten sein, obgleich sich die sogenannte goldne Regel καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν (θέλετε) ἑαυτοῖς γίνεσθαι, ἑτέροις (-ῳ) μὴ ποιεῖν V. 20 und 29 außer bei D, Irenäus und Cyprian, die, wie g, vorher καὶ τοῦ πνικτοῦ (πνικτῶν) weglassen, auch bei einem Athous, 9 Minuskeln, s^{h} sah. aeth. p w Tertullian, Pacian, dem Ambrosiaster und einem Pelagianer um 415 — und das φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι nach εὖ πράξετε V. 29 außer bei D und Irenäus auch bei Tertullian findet[3]). Ferner schrumpfte dann der Widerspruch gegen Gal. 2 6 auf ein Minimum zusammen; denn in diesem Zusammenhang mit der goldnen Regel konnte unter den ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων oder εἰδωλόθυτα nur der Götzendienst überhaupt und unter αἷμα der Mord verstanden werden[4]) — und beides galt natürlich auch Paulus und seinen Gemeinden von vornherein als selbstverständlich verboten. Aber gleichwohl kann dieser Text nun unmöglich ursprünglich sein, wennschon einige der gegen ihn anzuführenden Gründe zumal für sich noch nicht durchschlagend wären.

Das gilt namentlich von der Anfügung der goldnen Regel in der zweiten an eine vorhergehende Ermahnung in der dritten Person, die sich außerdem so nur in D findet. Auch ihre Fortsetzung durch ἀφ' ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς

---

[1]) vgl. darüber oben S. 241, 2.

[2]) vgl. Schmiedel, Council of Jerusalem, Enc. bibl. I 925.

[3]) vgl. Harnack, Sitzungsberichte 1899 153 ff., gegen Zahn, Einleitung II 345 ff. 354 f.

[4]) vgl. Sommer, Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreußen I 209, Zahn, Einleitung II 346 f. 355, Weisz, Texte u. Unters. XVII, 1 108 f., Harnack, Sitzungsberichte 1899 157 f. 327, Hilgenfeld, acta apostolorum 247 f., gegen Blasz, Stud. u. Krit. 1900 18.

εὖ πράξετε in V. 29 ist auffällig, aber doch vielleicht nicht unmöglich.

Selbst das könnte man sich gefallen lassen, daß hier, wie sonst manchmal, mit einer allgemeinen sittlichen Regel so spezielle Vorschriften verbunden werden, wie (denn so wäre doch richtiger zu erklären) das Verbot des Götzenopfer- und Blutgenusses[1]). Aber paßt dann auch noch die Begründung in V. 21, den man natürlich erst recht nicht auf das zweifelhafte Zeugnis des Irenäus hin streichen kann?

Doch vor allem läßt sich zwar die Weglassung des καὶ τοῦ πνικτοῦ (πνικτῶν) und die Hinzufügung der goldnen Regel, sowie im Zusammenhang damit das φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι sehr wohl erklären, aber schlechterdings nicht die Streichung dieser Worte und die Hinzusetzung jener. Das Verbot, „Ersticktes" zu essen, war eben außer Übung gekommen, das des Blutes ließ sich umdeuten und das ganze dann zu einem elementaren Moralkatechismus erweitern; aber die Umbildung desselben zu einer statutarischen Anordnung (zumal durch denselben Verfasser) wäre in der ältesten Kirchengeschichte ohne alle Analogie[2]).

Müssen wir also auch hier an dem α-Text festhalten, so bleibt zugleich der Widerspruch mit dem Galaterbrief bestehen, ja er wird noch größer, wenn wir den Bericht desselben über den bald auf das Apostelkonzil folgenden[3]) Streit in Antiochia (2 11 ff.) hinzunehmen.

---

[1]) vgl. Hilgenfeld, Nachwort zu: acta apostolorum graece et latine, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1899 391 ff., gegen Harnack, Sitzungsberichte 1899 161 ff., dessen vierter und fünfter Grund (Die Verbreitung des Abscheus vor dem Blutgenuß in der alten Kirche sei ohne ein ausdrückliches Verbot unverständlich und eine Verhandlung über die Geltung des Gesetzes in der Christenheit habe nicht mit diesem Resultate endigen können) vollends nichts beweisen. Dagegen ist es allerdings beachtenswert, daß 21 25 das καὶ πνικτόν nur bei D und g, die goldne Regel aber bei allen Zeugen für den β-Text fehlt.

[2]) vgl. Harnack, Sitzungsberichte 1899 162, auch gegen Pfleiderer, Das Urchristentum I 506 *.

[3]) vgl. oben S. 41 f..

Zwar hat man umgekehrt behauptet, Petrus hätte bei dieser Gelegenheit anfangs gar nicht mit den Heidenchristen zusammen essen können, wenn sich diese nicht des Bluts und des Erstickten enthalten hätten; und auch dann, wenn sie es taten, sei damit eigentlich nur eine Kultus-, aber noch keine Tischgemeinschaft ermöglicht gewesen. Indes in der Corneliusgeschichte wurde doch kein solcher Unterschied gemacht; wenn also die antiochenischen Heidenchristen die Jakobusklauseln beobachtet und sich die Jakobusleute und Petrus doch von ihnen ferngehalten hätten, so wäre das ein schmählicher Wortbruch gewesen, den Paulus noch ganz anders brandmarken mußte[1]). Die Darstellung der Apostelgeschichte erweist sich vielmehr auch von hier aus als ungeschichtlich und braucht nur noch ihrem Ursprunge nach erklärt zu werden.

Da es dem Judenchristentum in der Tat nahe liegen mußte, sei es direkt auf Grund von lev. 17 f. oder im Anschluß an die sogenannten noachischen Gebote, die dann hier nur zum Teil aufgeführt würden oder damals überhaupt noch nicht vollständig aufgestellt gewesen wären, eine derartige Rücksicht auf seine gesetzliche Gesinnung auch von Heidenchristen zu fordern, hat man neuerdings angenommen, das Dekret sei erst nach dem Weggang des Paulus und Petrus von der Urgemeinde erlassen und nun durch die Jakobusleute nach Antiochia gebracht worden[2]). Aber hätte es da nicht Paulus Gal. 2 11 ff. erwähnen müssen, zumal nachdem er vorher betont hatte, die Säulenapostel hätten ihm keine Auflage gemacht?

So haben andre gemeint, es sei erst nach dem Vorfall in Antiochia entstanden, um wenigstens für die Zukunft ein Zusammenessen von Juden- und Heidenchristen — denn darin bestand ja die Gemeinschaft zwischen beiden zum guten Teil — zu ermöglichen[3]). Aber auch darüber

[1]) Gegen Sieffert, Der Brief an die Galater 132 f.

[2]) vgl. McGiffert, a history of Christianity in the apostolic age 213 ff.

[3]) vgl. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 180 f., Sommer, Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreußen II, 1889 150.

haben wir nirgends eine Nachricht, wie man es doch erwarten dürfte, wenn das Dekret später von der Urgemeinde erlassen worden wäre.

Nur eine Stelle könnte so verstanden werden und ist so verstanden worden: wenn Jakobus und die Presbyter act. 21 25 sagen: περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν κρίναντες φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν[1]), so ließe sich das so erklären, als ob nur sie und zwar erst vor kurzem ein solches Edikt erlassen hätten. Aber wennauch die Apostel 15 22 f.; 16 4 mitgenannt werden, so war das doch hier, wo nur Jakobus in Jerusalem zu sein scheint, nicht nötig, ebensowenig wie es erst noch gesagt zu werden brauchte, daß das Dekret schon früher gegeben und auch von Paulus verbreitet worden sei[2]). Sollte sich vollends später ergeben, daß der Vers auf denselben Verfasser, wie die Stellen in Kap. 15 und 16 zurückgeht, so müßte er wohl nach diesen verstanden werden, enthielte also auch keine Nachricht über den Ursprung der Jakobusklauseln.

Und doch werden sie kaum erst vom autor ad Theophilum oder in den Kreisen, wo er zu Hause war, aufgestellt worden sein; denn dann müßten wir auch sonst, sei es in den Lukasschriften, sei es in der übrigen Literatur Spuren davon finden. Das ist nun aber erst dort der Fall, wo zugleich die Apostelgeschichte als kanonisch gilt und also wohl auch jene vier- (oder drei-)fache Enthaltung hervorgerufen haben wird[3]). Dagegen die Didache gebietet wohl Kap. 6: ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσεχε· λατρεία γάρ ἐστι θεῶν νεκρῶν; (das ist also der Grund!) vorher aber nur: περὶ δὲ τῆς βρώσεως, ὃ δύνασαι βάστασον. Ebenso erzählt Justin zwar dial. 34. 253 A, daß die Christen auch den Tod erduldeten περὶ τοῦ μήτε εἰδωλολατρῆσαι μήτε εἰδωλόθυτα φαγεῖν, aber des Blutverbots gedenkt er Kap. 20.

[1]) Über den Text vgl. unten.

[2]) Auch gegen Weisz, Über die Absicht 37 f.

[3]) vgl. Sommer, Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreußen II 193 ff., gegen Harnack, Sitzungsberichte 1899 171.

237 B C nur als einer Noah erteilten Vorschrift[1]). Auch der Barnabasbrief versteht Kap. 10 die alttestamentlichen Vorschriften über reine und unreine Speisen nur im bildlichen Sinne und Ignatius schreibt ad Philad. 6 3 nach einem Ausfall gegen den Judaismus: εὐχαριστῶ δὲ τῷ θεῷ μου, ὅτι εὐσυνείδητός εἰμι ἐν ὑμῖν, καὶ οὐκ ἔχει τις καυχήσασθαι οὔτε λάθρᾳ, οὔτε φανερῶς, ὅτι ἐβάρησά τινα ἐν μικρῷ ἢ ἐν μεγάλῳ. Endlich die Offenbarung Johannis, die 2 14. 20 das φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι verwirft, sagt doch V. 24 f.: οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος· πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρι οὗ ἂν ἥξω. Wird aber damit an das Aposteldekret erinnert[2]), so folgt auch daraus, daß es schon vor den neunziger Jahren, in denen die Apokalypse und wegen der Abhängigkeit von Josephus frühestens auch die Apostelgeschichte geschrieben ward, entstanden ist — ohne daß wir freilich genauer sagen könnten, wann und wo das geschehen sei und wie dieser vom autor ad Theophilum überkommene Bericht etwa gelautet habe. Nur das ergibt sich wohl hier als unzweifelhaft, daß jener selbst kein Gefährte des Paulus, also auch nicht Lukas gewesen sein wird.

Wohl aber dürfte ein Zug endlich sogar noch geschichtlich sein: die Entsendung des Judas Barsabbas und Silas nach Antiochia. Auch wenn man nämlich annahm,

[1]) vgl. dazu wieder Sommer, Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreußen II 180 ff., besonders die Schlußbemerkungen: Ja, wir dürfen sagen, wenn Justin samt seiner Umgebung die Forderungen des Dekretes wirklich beobachtet und darum des dem Noah gegebenen Blutverbotes hier gedacht hätte, selbiger notwendig auf diese ausnahmsweise beobachteten Satzungen des alten Testaments zur Rechtfertigung näher hätte eingehen müssen, weil nach der sonstigen Dialektik des Gespräches sofort Tryphons Widerrede hätte folgen müssen, warum denn die Christen, wenn sie Blut, Ersticktes, Zerrissenes, Verendetes gemäß dem Gesetze nicht äßen, nicht auch sonst dem Gesetze und den Speiseverordnungen desselben nachkämen, und wie sie behaupten könnten, daß nach der Stiftung des neuen Bundes Gesetz, Vorschrift und Gebot nicht mehr gelte.

[2]) vgl. zu dem eben citierten Ausdruck namentlich act. 15 28: ἔδοξεν ... μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος κτλ.

die Urgemeinde habe jenes Dekret gegeben, verstand es sich doch noch keineswegs von selbst, es gerade durch diese beiden Männer, von denen uns der erstere schlechthin unbekannt ist, überbringen zu lassen; und ebensowenig hat es der autor ad Theophilum, der doch weiterhin Paulus das Dekret verbreiten läßt (16 4), deshalb angenommen, um Silas, der dann mit Paulus reist, (aber eben nicht ihn allein) nach Antiochia zu bringen. Denn nach V. 33 sind ja beide wieder nach Jerusalem zurückgekehrt; wenn danach C D und manche andre Zeugen ἔδοξε δὲ τῷ Σιλᾷ ἐπιμεῖναι αὐτούς, πρὸς αὐτούς, αὐτοῦ oder αὐτόθι und D und lateinische Handschriften dann noch μόνος δὲ Ἰούδας ἐπορεύθη lesen, so widerspricht das V. 33 und ist also nicht ursprünglich. Daß aber der autor ad Theophilum Silas (aber wieder nicht ihn allein) deshalb nach Antiochia hätte reisen lassen, um ihn nur mit Paulus (der aber doch vorher in Jerusalem gewesen war) bekannt zu machen, das wird man vollends nicht annehmen wollen; wir haben vielmehr hier aller Wahrscheinlichkeit nach eine geschichtliche Überlieferung vor uns[1]).

Im übrigen freilich wird das Apostelkonzil act. 15 1—33 (auch von den Reden und dem Dekret abgesehen) vielfach so unhistorisch geschildert, daß wir diesen Bericht doch nicht aus der Quelle, die sich bisher als so ausgezeichnet glaubwürdig erwies, und noch weniger das ganze Buch von einem Gefährten des Paulus ableiten können. Dann aber wäre es auch möglich, daß der Bericht an falscher Stelle eingeschaltet wurde; wir müssen also die oben zurückgestellte Frage, ob das Apostelkonzil wirklich zwischen der ersten und zweiten Missionsreise stattfand, hier doch noch aufwerfen.

---

[1]) Wie sich daraus nochmals die Ungeschichtlichkeit der Jakobusklauseln ergibt, zeigt McGiffert, a history of Christianity in the apostolic age 230, 1: Had Silas been one of the emissaries from Jerusalem who brought the decree to Antioch . . . Paul could hardly have cared to take him on a missionary tour, and he would probably not have cared to go.

Was man zunächst dagegen einwenden könnte, ist eben die Notiz V. 33, daß Silas nach Jerusalem zurückgekehrt sei, um dann doch V. 40 Paulus von Antiochia aus auf seiner zweiten Missionsreise zu begleiten. Aber wenn dieselbe nicht gleich auf das Apostelkonzil gefolgt sein wird, so konnte ihn Paulus doch zunächst nach Jerusalem zurückkehren und dann von dort kommen lassen[1]), so gut wie Barnabas den Markus.

Andre haben es daher vielmehr auffällig gefunden, daß schon nach der ersten Missionsreise Titus in der Gesellschaft des Paulus gewesen sein soll, während wir ihn sonst erst in dem jetzigen zweiten Korintherbrief, also wie sich zeigen wird, auf der dritten Reise bei dem Apostel finden. Aber warum kann er ihn denn nicht zunächst zu Hause gelassen haben, vielleicht gerade, weil er in Jerusalem gemerkt, wie anstößig ein unbeschnittner Heide gebornen Juden sein mußte?

Endlich habe ich selbst es früher als mit der gewöhnlichen Ansetzung des Apostelkonzils unvereinbar bezeichnet, daß es von Paulus in den jedenfalls spätern Briefen an die Korinther und Römer niemals erwähnt wird[2]). Aber von seinem siegreichen Kampf gegen die Beschneidung konnte er hier gar nicht reden, da dieselbe nirgends wieder verlangt ward und von der Trennung der Missionsgebiete und der Abmachung betreffs der Armen brauchte er es nicht, da er in beiden Fällen seinen Zweck durch andre Mittel besser zu erreichen glauben mochte[3]). Wir könnten also das Apostelkonzil an sich sogar noch früher, nämlich vor der ersten Missionsreise ansetzen; und in der Tat ist das mehrfach und aus verschiednen Gründen geschehen[4]).

---

[1]) Daß er mit Petrus gekommen sei, wie Rackham, The acts of the apostles 260, 5 vermutet, ist deshalb unwahrscheinlich, weil sein Besuch in Antiochien nach dem obigen wohl bald auf das Apostelkonzil folgte.

[2]) vgl. meine Chronologie 215 ff. und meinen Artikel, Stud. u. Krit. 1897 256 ff.

[3]) vgl. auch Weisz, Stud. u. Krit. 1895 272 ff.

[4]) vgl. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 91. 179. 209, Völter,

Man hat zunächst darauf hingewiesen, daß Paulus Gal. 1 21 nur seiner Missionstätigkeit in Syrien und Cilicien gedenke, nicht, wie doch namentlich unter der oben begründeten Voraussetzung, daß eben dort die Adressaten des Briefs wohnten, zu erwarten sei, in Südgalatien. Aber Gal. 1 f. kam es doch auch gar nicht auf eine vollständige Schilderung der Missions-, sondern nur der Jerusalemsreisen des Paulus an, die gegen seine Unabhängigkeit geltend gemacht werden konnten.

Ebensowenig darf man also Gal. 2 eine Erwähnung der ersten Missionsreise vermissen; ja wenn Paulus auch V. 7 f. nur von seiner Predigt unter den Heiden spricht, so setzt er in dem ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς V. 5 doch wohl die Bekehrung der Galater bereits voraus, wie er das (wiederum unter Voraussetzung der südgalatischen Theorie) ja in der Tat konnte[1]).

Oder sollte gerade dann das Apostelkonzil deshalb vor die erste Missionsreise verlegt werden müssen, weil Paulus 3 1 erst auf die Missionierung der Galater komme? Aber er fährt doch hier keineswegs in der Geschichtserzählung fort, sondern erwähnt die Predigt des Gekreuzigten nur nebenher, während es ihm in Wahrheit um den spätern Abfall der Galater zu tun ist.

Ja schließlich ist auch dies gegen eine solche Vordatierung des Apostelkonzils geltend zu machen, daß sich dann seine Verlegung hinter act. 13 f. nicht recht erklären läßt. Denn wie Paulus dazu kam, sich an die Heiden zu wenden, hatte der autor ad Theophilum doch eigentlich schon 9 21 ff. gezeigt; und wenn er ihn 13 46 f. mit den

Die Komposition der paulinischen Hauptbriefe 1890 132. 159, Franke, Galaterbrief und Apostelgeschichte, Stud. u. Krit. 1890 675 ff., Spitta, Die Apostelgeschichte 172. 180 ff., O. Holtzmann, Studien zur Apostelgeschichte, Zeitschr. f. Kircheng. 1894 345, Jüngst, Die Quellen 147 ff., von Soden, Chronology, Enc. bibl. I 813, Pfleiderer, Das Urchristentum I 497 f. 502. 540.

[1]) Daß die Adresse des Aposteldekrets act. 15 23 für eine solche Vordatierung des Aposteldekrets spreche, wird man nach dem oben S. 242 bemerkten auch nicht mehr behaupten können.

Juden brechen ließ, so schloß das nicht aus, daß er ihn auch weiterhin fast immer zunächst als Synagogenredner einführte. Daß er aber den Streit mit den Judaisten deshalb hier eingeschaltet hätte, weil auf ihn ein Streit auch mit Barnabas folgte, ähnlich wie 15 36 ff., oder nur wegen seiner allgemeinen Verwandtschaft mit diesem: das ist wohl vollends unwahrscheinlich.

Dasselbe Bedenken gilt nun natürlich gegen die umgekehrte Annahme, das Apostelkonzil habe in Wahrheit später und zwar zunächst — vorausgesetzt, daß sie dort erzählt und mit Recht erzählt wird — zur Zeit der Reise act. 18 22 stattgefunden[1]). Außerdem sollte doch dann, so wenig wir sonst davon hören, wenigstens des Barnabas gedacht werden; es läßt sich aber nicht einmal wahrscheinlich machen, daß er damals überhaupt mit Paulus zusammen gereist sei[2]).

Und ebensowenig, daß das zur Zeit von act. 21 der Fall gewesen wäre, wo man endlich noch die Parallele zu Gal. 2 gefunden hat[3]). Zwar könnte man Barnabas ja unter den Jüngern vermuten, die Paulus nach act. 21 16 — und das wird sich allerdings als geschichtlich erweisen — von Cäsarea aus geleiteten und ihm bei dem Cyprier Mnason, einem alten Jünger Quartier verschafften — denn wer war dazu besser imstande, als der alte Jünger, der Cyprier Barnabas? Auch sollte er nach 11 30 jene ungeschichtliche Kollektenreise zur Zeit des Klaudius zugleich mit Paulus unternommen haben: und das würde sich wieder vielleicht am einfachsten erklären, wenn es von der Reise in Kap. 21, die denselben Zweck hatte, tatsächlich gegolten hätte[4]).

---

[1]) Gegen Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters 1848 201 ff., Straatman, Paulus 94 ff. 108 ff.

[2]) Ebenda 112 f. 159 wird das aus I. Kor. 9 6 geschlossen, aber sicher mit Unrecht.

[3]) vgl. meine Chronologie 137 f. und meinen Artikel, Stud. u. Krit. 1897 260 ff.

[4]) Daß Barnabas Kol. 4 10 als bekannt und also wohl wieder mit Paulus verbündet gilt, möchte ich dagegen nicht einmal mehr als

Ferner werden V. 17 f. wie Gal. 2 2 eine Plenarversammlung der ganzen Gemeinde und eine Spezialkonferenz mit den δοκοῦντες bez. Jakobus und den Ältesten unterschieden und berichtet Paulus act. 21 19, ähnlich wie Gal. 2 (2.) 7 und ohne daß auf eine frühere entsprechende Szene zurückgewiesen würde, von seinen Erfolgen unter den Heiden. Und doch dürften nun beide Reisen nur dann identifiziert werden, wenn — von allem andern abgesehen — der Besuch in Jerusalem zur Zeit von act. 18 22 für ungeschichtlich erklärt und in Kap. 21 der Vorfall in Antiochia, der, wie wir sahen, hinter das Apostelkonzil gehörte, eingeschaltet werden könnte: das wird sich aber später beides als unmöglich erweisen. Auch wäre es dann wieder kaum verständlich, daß hier zwei ursprünglich verschiedne Reisen in eine zusammengefaßt und das Apostelkonzil nach Kap. 15 verlegt worden wäre: es wird daher wirklich dorthin gehören, wennschon die Quelle nichts davon berichtet haben sollte.

. Jedenfalls setzte sie sich, wenn anders der weiterführende Vers 14 28 zu ihr gehörte, 15 35 fort und lief zunächst bis an das Ende des Kapitels[1]). Denn wenn hier der β-Text, der aber wieder nicht sicher zu rekonstruieren

---

wahrscheinlich bezeichnen; denn ebenso ist I. Kor. 9 6 von ihm die Rede, ohne daß er wohl jemals dort gewesen wäre.

[1]) Daß μετά τινας ἡμέρας 15 36 rein für sich anfangend nicht auf διέτριβον V. 35 bezogen sei, wird man Schleiermacher, Einleitung in das Neue Testament 1845 354, 1 kaum zugeben können, und wenn Schwanbeck, Über die Quellen 61 f. in 15 39 die Rückverweisung auf 13 4 ff. vermißt, so verlangt er eben wieder einmal etwas wirklich unnötiges. Jeder Leser wird sich gesagt haben, Barnabas sei wohl deshalb nach Cypern gegangen, weil er (selbst von dort gebürtig) früher da gewirkt hatte und jetzt, wie Paulus, seine Gemeinden besuchen wollte. Aber auch 15 41 braucht nicht ausgeschieden zu werden; denn daß das διήρχετο das διῆλθον 16 6 vorausnehme, läßt sich in keiner Weise sicherstellen. Wenn ferner Johannes Markus 13 13 (und freilich auch schon V. 5) den erstern, 15 39 den letztern Namen führt, so erklärt das Deiszmann, Bibelstudien 185, 4 damit, daß er dort nach Jerusalem zurückkehre, während er hier nach Cypern reise, setzt aber selbst hinzu: das kann natürlich auch Zufall sein.

ist, auf das Aposteldekret verweist, so kann das doch nicht ursprünglich sein; wenigstens ist kein vernünftiger Grund ersichtlich, weshalb es weggelassen, wohl aber, weshalb es hinzugesetzt werden mochte[1]).

Freilich der hier berichtete Streit zwischen Paulus und Barnabas[2]) ist nun von manchen nur für einen Nachklang des Vorfalls in Antiochia erklärt worden[3]); aber warum sollte die Tradition, wenn sie diesen beseitigen wollte, einen andern dafür eingesetzt haben? Eher ließe sich sagen, nach jenem Streit hätte Paulus Barnabas gar nicht mehr einen solchen Vorschlag machen können; indes zwingend ist das nicht. Wohl aber möchte ich umgekehrt behaupten: daß sie sich jetzt wegen Johannes Markus trennten, sei nur verständlich, wenn jener andre Streit vorangegangen war[4]). Daß Paulus dann statt seiner Silas mitnahm, wird, um über die Zeit der Thessalonikerbriefe hier noch keine Voraussetzung zu machen, schon durch II. Kor. 1 19 erwiesen; denn der hier erwähnte Silvanus ist, wenn auch die Namen nicht identisch sein mögen[5]), doch jedenfalls mit dem Silas der Apostelgeschichte gleichzusetzen[6]).

Im folgenden, wo der β-Text wegen seines Zusatzes zu 15 41 auch in 16 1 ein διελθὼν δὲ τὰ ἔθνη ταῦτα einschaltet, dürfte sich ebenfalls zunächst die Quelle fortsetzen; denn daß durch den Bericht von der Beschneidung des

---

[1]) Die Abweichungen in V. 38 (V. 36 f. handelt es sich nur um syr) erweisen sich schon durch die ungeschickte Verknüpfung der indirekten Rede mit λέγων als sekundär.

[2]) Eine ganz unmögliche Erklärung der Worte gibt Stosch, St. Paulus 99.

[3]) vgl. Baur, Paulus I 147.

[4]) Einen andern tiefern Grund für den Bruch findet Renan, St. Paul 120 in dem überwiegenden Einfluß des Paulus; aber daß darunter auch Barnabas selbst gelitten habe, wird nirgends angedeutet.

[5]) vgl. Zimmer, Woher kommt der Name Silas? Jahrb. f. prot. Theol. 1881 721 ff., Jülicher, Zur Lebensgeschichte des Titus Silvanus, ebenda 1882 538 ff.

[6]) vgl. Schmiedel, Silas Silvanus, Enc. bibl. IV 4515 ff., gegen Weizsäcker, Das apost. Zeitalter 247.

Timotheus die vorwärts drängende Erzählung aufgehalten wird, ist nicht entscheidend[1]). Aber wie steht es mit jener selbst, kann sie wirklich historisch sein?

Hätte darin notwendig das Zugeständnis der Heilsnotwendigkeit der Beschneidung gelegen, so würde sie allerdings Paulus, ohne seinen sonstigen Standpunkt aufzugeben, nicht an Timotheus haben vornehmen dürfen. Aber er konnte es doch auch, wie unser Text will, aus Rücksicht auf die dortigen Juden und vielleicht außerdem noch, weil Timotheus eben doch eine jüdische Mutter hatte[2]); ja er konnte das sogar, unmittelbar nachdem er auf dem Apostelkonzil die Beschneidung des Titus, die man aber als heilsnotwendig verlangte, abgelehnt hatte. Mochte er doch gerade dort gemerkt haben, wie anstößig den Juden auch sonst ein unbeschnittner Begleiter sein mußte[3]); sollte er aber, wie Gal. 2 5, vorausgesehen haben, daß diese Akkommodation gegen ihn ausgespielt werden würde, so mochte er das eben in diesem Falle, wo er dadurch zugleich einen Erfolg zu erzielen hoffte, mit in den Kauf nehmen. Würde sich doch, wie schon angeführt[4]), so auch Gal. 1 10; 5 11 erklären — zumal unter Voraussetzung der südgalatischen Theorie. Ja vielleicht spricht selbst dies für die Geschichtlichkeit des Abschnitts, daß V. 2 als die Orte, wo Timotheus bekannt war, Lystra und Ikonium,

---

[1]) Noch weniger kann man sagen, daß hier 14 6 ff. benutzt sei; denn Derbe und Lystra werden, liest man nun vor dem letztern ein εἰς oder nicht, keineswegs als ein Ort aufgefaßt; die verschiedne Deklination von Λύστρα aber erklärt sich wie oben (S. 231).

[2]) vgl. Farrar, The life and work of St. Paul 261, 2.

[3]) vgl. Renan, St. Paul 125; gegen Baur, Paulus I 147, 1, Zeller, Die Apostelgeschichte 239 ff., Pfleiderer, Das Urchristentum I 509 f. (anders [1] 585 f.).

[4]) vgl. oben S. 29 f. Wenn Zahn, Einleitung I 381. II 412 dafür auch Phil. 3 3 anführt, so hängt das teils mit seiner Leugnung des schriftstellerischen Plurals bei Paulus, teils seiner unhaltbaren Erklärung der Philipperstelle zusammen.

nicht wie V. 1 Derbe und Lystra genannt werden; denn jene gehörten viel enger zusammen als diese[1]).

Dagegen müssen wir die Übergabe des Aposteldekrets an die galatischen Gemeinden (16 4) wieder wie dieses selbst für ungeschichtlich erklären[2]), und ebenso auch den nächsten Vers, der an 6 7 erinnert, von dem autor ad Theophilum ableiten. Die Quelle setzt wohl erst 16 6 von neuem ein und erweist sich, wie wir schon oben sahen[3]), auch hier wieder als durchaus historisch. Daß Paulus überhaupt solche Offenbarungen, wie die hier erwähnten, empfing, erklärt sich natürlich aus dem Wunsch, jenen wohl schon früher gefaßten Plan nun jetzt wirklich auszuführen und (unter vorläufiger Zurückstellung von Asien (d. h. der Landschaft) und Absehen von dem noch zu wenig hellenisierten Bithynien und dem Innern der Halbinsel)[4]) zunächst nach Macedonien überzusetzen[5]). Wenn dabei plötzlich und ohne daß es etwa erst der autor ad Theophilum eingefügt haben könnte, in V. 10 ein Wir erscheint[6]), so deutet doch sonst auf das

[1]) Weisz, Das Neue Testament III 148 dagegen schließt daraus, daß Paulus von Lystra aus auch Ikonium besuchte, aber von dort wieder nach Lystra zurückkehrte und die weitere Visitationsreise durch Pisidien und Pamphylien aufgab — offenbar ohne genügenden Grund. Vgl. vielmehr oben S. 33 f.

[2]) Über den β-Text vgl. Weisz, Texte u. Unters. XVII, 1 84, auch gegen Hilgenfeld, acta apostolorum 248. 287.

[3]) vgl. S. 33 ff.

[4]) vgl. Mommsen, Römische Geschichte V, 1885 295 f. 302. 304.

[5]) Dabei mag Ramsay, St. Paul 199 immerhin insofern Recht haben, als Lukas den Übergang von Troas nach Philippi nicht als einen von Kontinent zu Kontinent auffaßte. Wenn er dagegen (wohl nicht unabhängig von Renan, St. Paul 130 ff.) die Theorie aufstellt, der Macedonier, den Paulus im Gesicht sah, sei Lukas gewesen, so läßt sich das damit, daß nicht erzählt wird, jener habe sich ausdrücklich als solchen bezeichnet (indirekt tat er's wohl doch), natürlich entfernt noch nicht beweisen. Immerhin wäre es möglich, daß Lukas aus Macedonien stammte; aber darüber kann erst später eine Entscheidung getroffen werden.

[6]) Über die Lesart des Irenäus in V. 8 ist ebenso wie die in 11 28 zu urteilen; über die in V. 9 ff. vgl. Weisz, Texte u. Unters. XVII, 1 85.

Eintreten einer neuen Quelle schlechterdings nichts hin; wir können also, wenn das Wir nicht vorher beseitigt worden sein soll, nur annehmen, daß ihr Verfasser jetzt erst zu Paulus stieß, während er bisher auf Grund andrer Berichte, vielleicht der Erzählungen des Apostels selbst[1]), geschrieben hatte. Daß der, wie wir nun immer wieder gesehen haben, von ihm zu unterscheidende autor ad Theophilum aber dieses Wir beibehielt, kann wohl trotz seiner sonstigen Sorgfalt aus Nachlässigkeit erklärt werden — wenigstens findet sich dergleichen sonst nicht nur bei mittelalterlichen Chronisten[2]), sondern z. B. auch bei Diodor[3]) — wollte man dagegen an Absicht denken, so müßte man zugleich annehmen, daß auch die Widmung an Theophilus nur eine Fiktion war[4]).

Jedenfalls erweist sich die Wirquelle, wie wir nun sagen können, auch im folgenden wieder als durchaus glaubwürdig. Zwar wenn Philippi in V. 11 als πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις κολωνία bezeichnet wird, so kann das weder heißen: die erste Stadt in der Provinz Macedonien oder dem betreffenden Bezirk von Macedonien, in die die Glaubensboten kamen, — denn das konnte kaum so ausgedrückt werden; außerdem aber war die erste Stadt daselbst genau genommen Neapolis und die angesehenste in der Provinz Thessalonike, im Bezirk Amphipolis. Daß aber der Verfasser der Wirquelle aus Lokalpatriotismus Philippi dafür ausgegeben hätte, ist doch zunächst nur eine

---

[1]) vgl. Zahn, Einleitung II 414: Nach der Rückkehr von den Missionsreisen und bei manchen anderen Anlässen konnte es nicht ausbleiben, daß Paulus und seine Gefährten sogar vor versammelter Gemeinde von ihren Erlebnissen in zusammenhängender und viele Einzelheiten hervorhebender Erzählung berichteten.

[2]) vgl. Schwanbeck, Über die Quellen 188 ff.

[3]) vgl. Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte 1895 96.

[4]) vgl. Krenkel, Josephus und Lukas 53 f., Plummer, A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Luke 1896 5, Schmiedel, Gospels, Enc. bibl. II 1789, 4, Rackham, The acts of the apostles XXXVII.

Vermutung[1]). Es bleibt vielmehr das Einfachste, πρώτη τῆς in πρώτης zu ändern, auch wenn das Zeugnis eines lateinischen Kodex und der provençalischen Übersetzung dafür nicht genügen würde. Daß weiterhin Paulus und die Seinen hier einige Tage verweilten, braucht man nicht auf den ganzen Besuch zu beziehen und also nicht zu bezweifeln. Wenn ferner in V. 13 von einer προσευχή die Rede ist, so scheint auch die sonstige Beschreibung derselben darauf hinzudeuten, daß es sich um keine eigentliche Synagoge handelte, mag immerhin der Name sonst in diesem Sinne vorkommen[2]). Auch daß sich hier Frauen versammelten, entsprach ihrer vielfach nachweisbaren und leichtverständlichen Zugänglichkeit für das Judentum; daß in Thyatira, einer macedonischen Kolonie, und in Philippi selbst die Purpurfärberei blühte, bezeugen die Inschriften[3]). Wenn endlich die Lydierin — denn das bedeutet ja der Name — Paulus in ihr Haus aufnahm, so stimmt das ebenso zu der Rolle, die gerade in dieser Gemeinde, wie sonst in Macedonien[4]), auch späterhin Frauen spielten, wie den Wohltaten, die Paulus später immer wieder von ihr annahm[5]).

Auch das Folgende, wo die Erzählung in der ersten Person zunächst fortdauert und dann wohl ganz einfach deshalb abbricht, weil jener Augenzeuge das Weitre nicht mehr mit erlebt hatte, ist anfänglich noch durchaus glaubwürdig. Denn daß ein Geist in ein Mädchen hineinfahren

---

[1]) Vincent, A critical and exegetical commentary on the epistles to the Philippians and to Philemon 1897 xx und Albrecht, Paulus 83 nehmen πόλις κολωνία zusammen, aber auch das ist nicht überzeugend.

[2]) vgl. Zahn, Einleitung I 377, der zugleich über die Lesart handelt.

[3]) vgl. CJG 3496—3498, CJL III 664; sonst noch Renan, St. Paul 146, 4, Zahn, Einleitung I 377.

[4]) vgl. Lightfoot, St. Paul's epistle to the Philippians 1868. [8] 1885 56.

[5]) vgl. Phil. 4 2. 10. 15 f., auch II. Kor. 11 9. Die Frage Renan's dagegen (St. Paul 149): Est-il absolument impossible que Paul ait contracté avec cette soeur une union plus intime? wird man wegen I. Kor. 9 5 verneinen müssen. Van Manens (Paulus I, 1890 110) Zweifel an ihrer Taufe ist unbegründet.

und ihr — daran ist hier genauer zu denken — die Gabe des unwillkürlichen Bauchredens verleihen könne, das war damals eine weitverbreitete Vorstellung[1]), aus der sich fernerhin die von ihrer Herrschaft — sie gehörte vielleicht zugleich zwei Brüdern — ausgenutzte Erwartung ergab, ein solches Mädchen müsse weissagen können[2]). Daß es dann weiter Paulus und den Seinen nachruft: οὗτοι οἱ ἄνθρωποι δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου εἰσίν, οἵτινες καταγγέλλουσιν (D.: εὐαγγελίζονται) ὑμῖν ὁδὸν σωτηρίας, wird man ja, was den Ausdruck betrifft, trotz der Allgemeinheit der Bezeichnung Gottes als des θεὸς ὕψιστος auf Rechnung des Berichterstatters setzen[3]), der wohl auch von der Voraussetzung ausging, ein Dämon müsse doch vermöge seiner übernatürlichen Einsicht Paulus als das, was er war, erkannt haben[4]); aber daß das Mädchen sich zu ihm hingezogen fühlte und ähnlich aussprach, ist doch bei ihrer naturgemäßen Empfänglichkeit für seine Botschaft psychologisch durchaus verständlich. Und ebenso hat es an zahlreichen ähnlichen Fällen sein Analogon, wenn Paulus, der natürlich auch jenen Glauben an dämonische Besessenheit teilte, durch seine Beschwörung im Namen Jesu Christi — das war die auch sonst übliche Formel — einen solchen Eindruck auf das Mädchen machte, daß sie sich geheilt glaubte.

Daß dann die Obrigkeit in V. 19 als ἄρχοντες, in V. 20 als στρατηγοί bezeichnet wird, entspricht dem auch sonst nachweisbaren Schwanken des Sprachgebrauchs in der Übersetzung von duumviri, des offiziellen Titels der Beamten einer römischen Kolonie[5]). Wenn also g und Lucifer statt

---

[1]) vgl. Plut., de def. orac. 9, Clem., hom. IX, 16.

[2]) D* sagt deshalb V. 16 statt αὐτῆς διὰ τούτου.

[3]) Oder sollten dem Mädchen die σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον bekannt gewesen sein? Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III, 123, 66, Bartlet, The apostolic age 98. Über sonstige Spuren des Monotheismus in Thracien vgl. Heuzey et Daumet, Mission archéologique de Macédoine 1876 31.

[4]) vgl. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien 1901 23 ff.

[5]) vgl. Lightfoot, St. Paul's epistle to the Philippians 51, 4, Ramsay, St. Paul 217 f., The Philippians and their magistrates. I. On the

ἄρχοντας στρατηγούς lesen und dann προσήνεγκαν αὐτοὺς λέγοντες voraussetzen, so ist das gewiß nicht ursprünglicher.

Weiterhin die Klage der Herren der Magd braucht nicht so verstanden zu werden, daß das Judentum als religio illicita bezeichnet würde; wohl aber konnte die Lehre dieser Juden als staatsgefährlich angesehen werden[1]), auch von den duumviri, die Paulus und Silas daher durchpeitschen und in das Gefängnis werfen lassen mochten[2]). Aber schon, wenn hier hinzugesetzt wird: παραγγείλαντες τῷ δεσμοφύλακι ἀσφαλῶς τηρεῖν (D: τηρεῖσθαι) αὐτούς, so versteht man das nicht recht, und noch mehr erheben sich gegen das Folgende die verschiedensten Bedenken.

Zugegeben nämlich auch, daß ein Erdbeben, das aber durch V. 25 offenbar mit dem Gebet des Paulus und Silas in Verbindung gebracht werden soll, alle Türen öffnen und die Blöcke, in die die Gefangnen eingespannt waren, lösen konnte: warum will sich denn der Gefängniswärter deshalb gleich töten? Wenn die Gefangnen durch derartige höhere Gewalt befreit wurden, war er doch auch nach römischem Recht nicht mehr für sie verantwortlich[3]); und daß er gleichwohl sich selbst so gefühlt hätte, ist nach dem schlechten Ruf, in dem diese Leute sonst standen, auch nicht gerade

---

title of the magistrates at Philippi (acts XVI 19—22), Journ. of Theol. Studies 1899 114 ff., sowie Cic., de leg. agr. II, 34 93: cum ceteris in coloniis duumviri appellentur, hi se praetores appellari volebant.

[1]) vgl. zuletzt Harnack, Christenverfolgungen, Rechtliche Voraussetzungen derselben, prot. Realenc. [3] III, 1897 823 ff., Weis, Christenverfolgungen, Veröffentlichungen aus dem kirchenhist. Seminar München II, 1899 160 ff., 174, auch gegen Conrat, Die Christenverfolgungen im römischen Reich 1897, sowie Callewaert, Le délit de Christianisme dans les deux premiers siècles, Revue des questions historiques 1903 28 ff.

[2]) Wenn J. Weisz, Macedonien im apostolischen Zeitalter, prot. Realenc. [3] XII, 1903 39 die Duumvirn ihre eignen Kleider zerreißen läßt, so dürfte er mit dieser Deutung wohl so ziemlich allein stehen.

[3]) vgl. Dig. XII, 48 3 — eine zwar erst von Hadrian getroffene Entscheidung, deren Prinzip aber gewiß schon früher galt — trotz act. 12 19.

wahrscheinlich[1]). Ferner: wie konnte Paulus diese Absicht merken und wissen, daß alle Gefangnen noch da waren, wenn doch der Wärter dann erst ein Licht fordern mußte, bevor er hineinsprang, und, wenn das nicht beweisend sein sollte, doch das Gefängnis, nach der Erwähnung der πᾶcαι αἱ θύραι V. 26 zu urteilen, verschiedne Räume hatte? Ich will nicht hinzusetzen: warum waren die Gefangnen nicht wirklich geflohen? denn das mochte ihnen doch durch die Lage des Gefängnisses oder ihre abergläubische Furcht unmöglich gemacht sein; auch nicht: wie konnte der Gefängniswärter das Erdbeben gleich mit Paulus und Silas in Verbindung bringen und sie fragen: κύριοι, τί με δεῖ ποιεῖν ἵνα cωθῶ; denn das ließe sich dadurch erklären, daß er schon vorher von ihnen gehört hatte und nun, wo Paulus ihn anredete, in überwältigender Weise daran erinnert wurde. Man mag ferner voraussetzen, was der β-Text in der Tat ergänzt[2]), daß er vorher die andern Gefangnen wieder verwahrt habe, ja, daß er auch Paulus und Silas ohne weitres in sein Haus habe führen und dort bewirten können; dasjenige, was dann folgt, bleibt doch nach dem Bisherigen schlechterdings unverständlich.

Wäre dasselbe nämlich geschichtlich, so könnte man zunächst erwarten, daß in V. 35 erzählt würde, wie der Gefängniswärter Paulus und Silas wieder in den Kerker zurückgebracht und dann den duumviri Meldung gemacht hätte[3]). Der β-Text schaltet auch hinter ἡμέρας δὲ γενομένης ein: cυνῆλθον οἱ cτρατηγοὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἰc τὴν ἀγοράν, καὶ ἀναμνηcθέντεc τὸν ceicμὸν τὸν γεγονότα ἐφοβήθηcαν; aber

[1]) Giesekke, Zur Glaubwürdigkeit von Apg. 16 25—34, Stud. u. Krit. 1898 349 redet zwar von dem wohlgeschulten ehemaligen Legionar, aber das war der Gefängniswärter wohl gar nicht.

[2]) Über die Herstellung des Textes bei Blasz vgl. Weisz, Texte u. Unters. XVII, 1 86, 1.

[3]) Anders legt sich Renan, St. Paul 153 die Geschichte zurecht, wenn er sagt: ce fut pendant la nuit, dans la prison, qu'ils déclarèrent leur qualité. Le geôlier fut fort ému ... il lava leurs plaies et leur donna à manger. Il est probable que les duumvirs furent prévenus en même temps etc., aber dazu haben wir kein Recht.

dagegen erheben sich, wenn man auch die Zusammenkunft auf dem Markt als etwas Selbstverständliches und Alltägliches ansehen wollte, doch wieder dieselben Bedenken, wie gegen die Frage des Kerkermeisters V. 31. Und wollte man deshalb lieber in dem α-Texte das Vermißte stillschweigend vorausgesetzt finden, so bliebe doch rätselhaft, weshalb Paulus, nachdem er eben durch das Erdbeben als Bote Gottes erwiesen worden war, auch noch auf Rehabilitation durch die duumviri Wert gelegt hätte. Daß man ihm sonst nachsagen würde, er sei aus dem Gefängnis entflohen, war doch schon nach der Entsendung der Liktoren nicht mehr zu befürchten; und mußte er dann nicht vielmehr noch längere Zeit in Philippi ausharren, anstatt es gerade jetzt, wo ihm durch das wunderbare Erdbeben die Herzen auch sonst geöffnet sein mußten, zu verlassen? Daß endlich in V. 40 wiederum erst D, dessen wirklicher Text: ἰδόντες τοὺς ἀδελφοὺς διηγήσαντο ὅσα ἐποίησεν κύριος αὐτοῖς, παρακαλέσαντες αὐτοὺς καὶ ἐξῆλθαν aber nicht ursprünglich sein kann, auf das Vorhergehende zurückweist, könnte man sich ja wie in V. 35 erklären; aber auch die sonstigen Bedenken reichen schon hin, um die Episode vom Kerkermeister (also etwa V. 23b—34) als nicht ursprünglich und zugleich ungeschichtlich zu erweisen[1]). Kommt doch zu allem Bisherigen endlich noch hinzu, daß Paulus I. Thess. 2 2 sagt: προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες . . . ἐν Φιλίπποις ἐπαρρησιασάμεθα ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν λαλῆσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἐν πολλῷ ἀγῶνι: denn so hoch hätte er sich das kaum angerechnet, wenn er in Philippi zugleich wunderbar befreit worden wäre. Das fügte vielmehr erst die spätre Überlieferung hinzu, ohne daß es dafür des Vorbildes der Befreiung des Petrus act. 12 oder gar der übrigens recht abweichenden Erzählung in Euripides' Bacchen (V. 436 ff., 502 f., 602 ff.) bedurft hätte[2]).

---

[1]) vgl. auch Straatman, Paulus 155, Moffatt, The historical new Testament 672. Hilgenfeld, acta apostolor. 289 scheidet nur V. 33b. 34 aus.

[2]) Gegen Schmiedel, Aus der neuesten Literatur über die Bibel, Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 1898 47.

Freilich sind nun auch die Verse 35—40, obwohl sie ursprünglich nichts mit jener Episode zu tun hatten, manchmal als ungeschichtlich in Anspruch genommen worden, namentlich deshalb, weil sich Paulus schon vorher als römischer Bürger hätte bezeichnen müssen[1]). Aber wenn er, nach dem τρὶc ἐῤῥαβδίcθην II. Kor. 11 25 zu urteilen, wohl auch sonst davon absah oder nicht dazu kam, so war das doch vollends hier, bei dem nach act. 16 19 ff. offenbar ziemlich tumultuarischen Verfahren, keineswegs unglaublich. Denn daß er überhaupt das römische Bürgerrecht besaß, ist wegen der nur daraus erklärlichen und sicher geschichtlichen Provokation an den Kaiser unzweifelhaft[2]); wird es hier auch von Silas vorausgesetzt, so könnte das ja ein ungenauer Ausdruck sein, braucht aber bei der Häufigkeit des Falls[3]) auch von ihm nicht bestritten zu werden. Und dann konnten sich sogar die duumviri dazu herbeilassen, beiden öffentlich Satisfaktion zu geben[4]), während sie vorher — so läßt sich der Ausdruck in der Tat verstehen — daran denken mochten, die Leute, nachdem sie sie abgestraft und eine Nacht eingesperrt hatten, wieder laufen zu lassen[5]).

---

[1]) ἀκατακρίτους ist wie 22 25 = re incognita (vgl. Ramsay, St. Paul 224 f.); D bringt mit seinem ἀναιτίους einen unpassenden Gedanken herein. Was Spitta, Die Apostelgeschichte 220 f. und Jüngst, Die Quellen 156 f. in V. 35 ff. an Widersprüchen entdecken, beruht auf Einbildung.

[2]) vgl. Mommsen, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1901 94 ff., Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I 467 f., gegen Renan, St. Paul 256, Overbeck, Die Apostelgeschichte 266 *, Straatman, Paulus 280, Meyboom, het romeinsch burgerrecht van Paulus, Theol. Tijdschr. 1879 73 ff. 239 ff. 310 ff.

[3]) vgl. Zeller, Die Apostelgeschichte 256 f. 374, Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III 84 ff.

[4]) Wenn der β-Text sie dabei sagen läßt: ἠγνοήcαμεν τὰ καθ' ὑμᾶc, ὅτι ἐcτὲ ἄνδρες δίκαιοι, so paßt das wohl zu dem β-Texte von V. 35 und 37, aber nicht zu dem unmittelbar vorhergehenden, und ist also auch nicht ursprünglich.

[5]) Daß sie sie hätten ausweisen wollen, was Mommsen, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1901 90, 1 bedenklich findet, (anders übrigens noch Römisches Strafrecht 1899 309, 1) liegt in V. 37 nicht.

Wollte man aber gleichwohl auch dies alles für ungeschichtlich halten, so müßte man doch mindestens eine befriedigendere Erklärung dafür geben, als es die Absicht ist, die Gegner recht auffallend zu beschämen. Das ist aber die Erzählung Lucians von der Rehabilitation zweier unschuldig eingekerkerter Studenten der Medizin durch den Statthalter von Ägypten sicher nicht[1]); die Geschichtlichkeit der Verfolgung in Philippi ergibt sich vielmehr schon aus der oben angeführten Stelle des ersten Thessalonikerbriefs, wo auch das ὑβρισθέντες gerade zu dem Bericht der Apostelgeschichte von einer Geißelung des Paulus und Silas paßt. Daß sie danach trotz ihrer Rehabilitation durch die duumviri doch die Stadt verließen, würden wir auch dann nicht auffällig finden, wenn nicht ausdrücklich hinzugesetzt würde, sie seien von jenen darum gebeten worden[2]). Und daß endlich V. 40 nicht das Wir wiedererscheint, erklärt sich damit, daß der Verfasser dieser Quelle in Philippi zurückblieb[3]).

Sie kann auch weiterhin in 17 1—9 unverändert aufgenommen worden sein; denn wenn in V. 5 die Juden[4]) und dann Jason etwas unvermittelt auftreten, auch das αὐτούς sich strenggenommen auf andre als Paulus und Silas beziehen müßte, so gibt das doch noch keinen Anlaß, zwei Quellen oder Quelle und Überarbeitung zu unterscheiden; das ὀχλοποιήσαντες ἐθορύβουν τὴν πόλιν aber läßt sich von dem ἐτά-

---

[1]) Gegen Zeller, Eine griechische Parallele zu der Erzählung Apg. 16 19 ff., Zeitschr. f. wiss. Theol. 1865 103 ff.

[2]) Wenn der β-Text, der das in direkter Rede ausdrückt, noch hinzusetzt: μήποτε πάλιν συστραφῶσιν ἡμῖν ἐπικράζοντες καθ' ὑμῶν, so könnte das ursprünglich sein; denn daß die duumviri vielmehr befürchtet hätten, bei längerem Verweilen der Missionare in der Stadt könnte ihnen ihr unbesonnenes Vorgehen doch noch Verlegenheiten bereiten, ist weniger wahrscheinlich. Aber 11 27 begegnete uns συστραφῆναι in einem Zusatz des β-Textes, der sicher nicht ursprünglich war.

[3]) Weisz, Das neue Testament III 152 meint vielmehr, er sei schon vorher abgereist; aber dazu paßt das Wiederauftauchen des ἡμεῖς in Kap. 20 weniger gut, als zu der obigen Hypothese.

[4]) Der β-Text liest allerdings: οἱ δὲ ἀπειθοῦντες Ἰουδαῖοι; aber nach V. 4 war das kaum nötig.

ραξαν τὸν ὄχλον καὶ τοὺς πολιτάρχας V. 8 sehr wohl noch unterscheiden. Und auch inhaltlich erweist sich der Abschnitt als durchaus geschichtlich.

Daß Paulus nämlich zunächst einmal erst wieder in Thessalonike Station machte, lag außer an seiner allgemeinen Bedeutung auch daran, daß hier eine Synagoge war; spätre Handschriften reden sogar von der Synagoge, d. h. der einzigen, die es vielleicht in diesem Bezirk gab. Wenn er daselbst nur an drei Sabbaten gepredigt haben soll (denn die Verfolgung und Flucht schließt sich offenbar unmittelbar an), so könnte das zwar den Briefen an die Thessaloniker und dem an die Philipper zu widersprechen scheinen, sofern Paulus nach diesem während seines ersten Aufenthalts in Thessalonike zweimal von den Philippern unterstützt wurde und nach jenen dort Arbeit nahm, einem jeden nachging und sich danach so eng mit der Gemeinde verbunden fühlte[1]). Aber da die Unterstützung der Philipper bei der Armut der macedonischen Gemeinden, von der II. Kor. 8 2 redet, nicht sehr groß gewesen sein wird, konnte sie wohl in drei oder vier Wochen zweimal stattfinden und da die Gemeinde in Thessalonike, das sahen wir schon oben, nicht groß war, reichte dieselbe Zeit wohl auch zu ihrer Christianisierung hin. In dem Referat über die Predigt des Paulus steht sodann das Leiden Christi voran; daß es nicht als sühnend bezeichnet wird, ist bei der Kürze des Berichts kaum zu verwundern. Auch die Angabe über die Erfolge der Missionare in V. 4 stimmt, wenn man sie nur genau ansieht[2]), mit den Briefen des Paulus so ziemlich überein: allerdings bestand die Gemeinde nach I. Thess. 1 9; 2 14 aus Heidenchristen, die auch nicht erst σεβόμενοι gewesen waren, aber jener Aristarch, der act. 20 4 als Thessaloniker bezeichnet

---

[1]) vgl. I. Th. 2 7. 9. 11 f. 17 f.; II. 3 8; Phil. 4 16.

[2]) Nach dem β-Text: τῶν τε σεβομένων καὶ Ἑλλήνων πλῆθος πολύ, καὶ γυναῖκες τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγαι wären auch reine Heiden übergetreten und nur Frauen der Angesehensten; aber das letztere hat vielleicht ähnliche Gründe, wie die Behandlung der Prisca, die wir in Kap. 18 kennen lernen werden.

wird, war nach Kol. 4 10f. doch wohl ein ehemaliger Jude[1]). Sollte Jason mit dem Röm. 16 21 als cυγγενής des Paulus erwähnten identisch sein — und die Zusammenstellung mit Sosipatros, wie act. 20 4 ein Beröer heißt, könnte ja darauf führen — so würde dasselbe auch von ihm gelten; aber das ist natürlich ganz unsicher. Was ferner 17 5 über die Verfolgung durch die Juden erzählt wird, streitet so wenig mit I. Thess. 2 14, wo es sich dem Zusammenhange nach um eine spätre Verfolgung handelt, daß man das ἡμᾶc ἐκδιωξάντων am einfachsten auf die Vertreibung aus Thessalonike und V. 16 z. T. wenigstens auf das ζηλώcαντεc act. 17 5 beziehen wird. Wenn endlich die Obrigkeit hier die Politarchen heißt, so ist dieser Titel gerade für Thessalonike besonders reichlich bezeugt[2]); ihr Verfahren aber, sich von den Einheimischen die Ungefährlichkeit der neuen Lehre garantieren zu lassen[3]), auch nach dem andersartigen der philippischen duumviri nicht unwahrscheinlich.

Ebenso gibt das Folgende, wo die Quelle wieder unverändert aufgenommen sein mag, zu Bedenken kaum Anlaß. Zwar könnte es ja auffallen, daß Paulus, der bisher der via Egnatia gefolgt war und sich nur in den wichtigsten Städten aufgehalten hatte, jetzt Beröa aufsuchte, das freilich auch eine große Stadt war und eine Synagoge hatte[4]); aber nach I. Thess. 2 17 ff. geschah das wohl nur, weil er bei erster Gelegenheit nach Thessalonike zurückkehren wollte. Daß er nicht dazu kam, erklärt sich dann eben durch die auch hier über ihn hereinbrechende Verfolgung, die aber, da die Juden in Beröa das Wort aufnahmen[5]), nur von denen aus Thessalonike ausgehen konnte.

---

[1]) Wenn Zahn, Einleitung I 153 die Worte: οἱ ὄντεc ἐκ περιτομῆc nur auf Markus und Jesus Justus beschränkt, so ist kein Grund dafür einzusehen.

[2]) vgl. Burton, The politarchs, American Jour. of Theol. 1898 598 ff.

[3]) vgl. dazu Overbeck, Die Apostelgeschichte 271.

[4]) vgl. Lightfoot, Biblical essays 1893 243, 8.

[5]) Wenn also D in V. 12 liest: τινὲc μὲν οὖν αὐτῶν ἐπίστευcαν, τινὲc δὲ ἠπίστηcαν, καὶ τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν εὐcχημόνων ἀνδρεc

Ob dabei freilich Silas und Timotheus, der erst hier wieder erwähnt wird, aber wohl auch vorher schon in der Gesellschaft des Paulus war, in Beröa zurückblieben — denn das wird doch unter ἐκεῖ zu verstehen sein — können wir erst später untersuchen; jedenfalls wird dieser, wenn er einmal bis ans Meer ging — und das bedeutet der Ausdruck — auch zur See nach Athen gereist sein[1]).

Im folgenden kann zunächst V. 16b (παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ, θεωροῦντος κατείδωλον οὖσαν τὴν πόλιν) nicht die in V. 17 in erster Linie erwähnte Synagogenpredigt des Paulus begründen[2]), sondern nur die Areopagrede vorbereiten. Folgt doch auch diese selbst ziemlich unvermittelt auf die allgemeine Schilderung von V. 17[3]), ist sie doch vor allem den Reden in Kap. 3, 7 und 14 wieder

---

καὶ γυναῖκες ἱκανοὶ ἐπίστευσαν, so sollte das wohl, wie das ἀπειθοῦντες V. 5 das Folgende vorbereiten, widerspricht aber dem Vorhergehenden und erklärt sich außerdem aus einer ähnlichen Tendenz, wie die Änderung in V. 4.

[1]) vgl. Farrar, The life and work of St. Paul 294: That he did not proceed by land seems certain. It was the longer, the more expensive, the more dangerous, and the more fatiguing route. If St. Paul was so little able to make his way alone that, even by the sea route, some of the Beroean brethren were obliged to accompany him till they left him safe in lodgings in Athens, it is clear that by the land route their difficulties, to say nothing of the danger of pursuit, would have been much increased. The silence of St. Luke as to any single town visited on the journey is conclusive. Das liegt wohl auch in der Lesart von D: παρῆλθεν δὲ τὴν Θεσσαλίαν κτλ.; gegen Zahn, Einleitung I 154 und Rackham, The acts of the apostles 300.

[2]) vgl. besonders drastisch Jüngst, Die Quellen 161: V. 16b . . . steht auch zu 16a sachlich ungefähr in demselben Verhältnis, als wenn wir sagen wollten: ‚Während aber Luther auf der Koburg den Ausgang des Reichstags abwartete, erheiterte sich sein Gemüt, als er sah, wie Krähen um das Schloß flogen; er predigte nun und schrieb Briefe, und in einem derselben erwähnt er auch die Krähen'. — Auf Juden in Athen weisen auch die Inschriften Corp. inscr. Att. III, 2 3535 ff. und Philo, leg. ad Caj. 36 hin; doch ist die Inschrift: αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου erst später; vgl. Conybeare, Athens, Dictionary of the bible I 197.

[3]) Wenn der β-Text den Schluß von V. 18 wegläßt, wird das nach allem Bisherigen auch nicht ursprünglich sein.

so ähnlich, daß sie mindestens der Form nach auf Rechnung des autor ad Theophilum gesetzt werden muß. Ja wie die Synagogenpredigt in Antiochia und die Rede in Lystra enthält sie wieder nicht nur nichts spezifisch Paulinisches, sondern auch Unpaulinisches — oder hätte der Mann, der Röm. 1 21 ff. geschrieben, zugleich von χρόνοι τῆς ἀγνοίας geredet, die Gott nur zu übersehen brauchte?[1]) Immerhin mag die Anknüpfung an den unbekannten Gott historisch sein; denn wenn wir auch nur im Plural von Altären ἀγνώστων θεῶν hören[2]), so ist doch damit nicht ausgeschlossen, daß der einzelne ἀγνώστῳ θεῷ geweiht war[3]), und wenn dieses allerdings eigentlich einen eminent polytheistischen Sinn hatte, so konnte Paulus doch darin den einen wahren Gott angedeutet finden. Auch daß man ihn (freilich nicht zur Aburteilung, auf die nichts hindeutet, sondern zu einer Voruntersuchung) vor den Areopag[4]) stellte und deshalb, wenn nicht nach der einsamen Felskuppe, so doch der Königshalle am Markt führte[5]), ist wohl möglich, der Areopag hatte auch sonst über die Zulassung neuer Lehrer zu befinden[6]). Wir brauchen mithin nicht anzunehmen, daß die ganze Szene nur aus der Überlieferung von der Bekehrung des Areopagiten Dionysius ent-

---

[1]) Auch gegen Curtius, Paulus in Athen, Sitzungsber. d. Akad. in Berlin 1893 925, Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 275, 2.

[2]) vgl. Paus., descr. Graec. I, 1 4, Philostr., vita Apoll. VI, 3. Blasz, ed. min. möchte deshalb auch ἀγνώστων θεῶν lesen.

[3]) vgl. Diog. Laert. I 10, Epim. III, 5 110.

[4]) Zu dieser Bedeutung des Ausdrucks vgl. Woodhouse, Areopagus, Enc. bibl. I 295 f.

[5]) vgl. Renan, St. Paul 194, 2, Curtius, Die Stadtgeschichte von Athen 1891 262, Sitzungsberichte 1893 926, Ramsay, St. Paul 260 f., J. Weisz, Griechenland in der apostolischen Zeit, prot. Realencyklopädie ³ VII, 1899 165, gegen Wachsmuth, Die Stadt Athen im Altertum II, 1, 1890 345 ff., Ἄρειος πάγος, Realencyklopädie der klass. Altertumswissenschaft ² I, 1893 632, Belser, Paulus in Athen im Sommer 50, theol. Quartalschr. 1899 68 ff.

[6]) vgl. Plut., vit. Cic. 24.

standen sei[1]); und hat man umgekehrt diese bestritten, weil sie an sich unwahrscheinlich sei oder an der Bezeichnung des Stephanas als ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας I. Kor. 16 15 scheitre, so ist jenes doch nicht durchschlagend und dies auch anders zu erklären: Stephanas mochte eben in Athen und vor Dionysius bekehrt worden sein. Daß endlich außer ihm dasselbe nur von Damaris[2]) und einigen andern erzählt wird, spricht vielmehr für die Geschichtlichkeit des Berichts; von einer Gemeinde in Athen hören wir auch später nicht; wohl aber sagt Paulus I. Kor. 2 3, daß er unter Furcht und Zittern in Korinth aufgetreten sei — doch wohl, weil ihm das Unmoderne seines Evangeliums in Athen besonders zum Bewußtsein gekommen war.

Der Bericht über seine Anfänge in Korinth wird wieder der Quelle angehört haben und ist jedenfalls durchaus glaubwürdig. Daß nämlich zunächst einmal Klaudius die Juden aus Rom vertrieben hat, bezeugen nicht zwar Tacitus, der es nur von Mathematikern berichtet[3]), oder Dio Cassius, der wenigstens ausdrücklich nur von einem Verbot großer Zusammenrottungen, aber nicht einer Vertreibung spricht[4]), wohl aber Sueton, von dessen berühmter Notiz ja oben schon die Rede war[5]). Danach wäre es auch denkbar, daß Aquila[6]) und Priscilla[7]) schon vorher Christen

---

[1]) Gegen Baur, Paulus I 195, Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte III 213.

[2]) D läßt auch sie weg — wahrscheinlich aus ähnlichen Gründen, wie sie für die Änderungen in V. 4 und 12 maßgebend waren.

[3]) vgl. ann. XII, 52; gegen Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters 125 f.

[4]) vgl. hist. Rom. LX, 6. [5]) vgl. S. 85 f.

[6]) Daß er wirklich ein pontischer Jude gewesen sei, findet Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte III 221, 2 auch deshalb wahrscheinlich, weil von dem Übersetzer des alten Testaments dasselbe erzählt werde; aber das ist eben wegen dieser Übereinstimmung einigermaßen verdächtig; vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volks III 318. Gegen Hausdorffs Identifikation beider und des Onkelos vgl. ebenda I 150, 56. Über sonstige Juden in Pontus ebenda III 17.

[7]) Wenn s f g statt καὶ Πρίσκιλλαν γυναῖκα αὐτοῦ ein σὺν Πρισκίλλῃ γυναικὶ αὐτοῦ voraussetzen, so entspricht das der Zurücksetzung

waren; ja man könnte dafür auch dies anführen, daß ihre Bekehrung durch Paulus nicht erzählt werde; aber da das als selbstverständlich nicht nötig war, da die Apostelgeschichte vielmehr als Grund für das Zusammenziehen des Paulus mit ihnen nur das gleiche Gewerbe anführt, haben wir sie uns wohl zunächst noch als Juden zu denken, wenngleich vielleicht als bereits mit dem Evangelium bekannt[1]). Wenn endlich als dieses Gewerbe die Zeltschneiderei — denn das ist σκηνοποιία — bezeichnet wird[2]), so entspricht das der Bedeutung, die diese Verarbeitung der Ziegenwolle gerade in der Heimat des Paulus, in Cilicien, besaß.

Heißt es dann in V. 5 weiter, als von Macedonien Silas und Timotheus kamen, sei Paulus damit beschäftigt gewesen, den Juden die Messianität Jesu zu bezeugen, so ist man zunächst überrascht, nach V. 4 noch einmal von der Predigt an die Juden, und nur an sie, zu hören[3]). Mehr noch fällt auf, daß Paulus, nachdem er sich von den Juden losgesagt, doch in das Haus eines gottesfürchtigen Heiden übersiedelt, das der Synagoge benachbart war. Ja

---

dieser Frau, der wir auch sonst in diesem Text begegnen werden. So liest gleich am Schluß desselben Verses D: προσῆλθεν αὐτῷ und s f: ὁ δὲ Παῦλος ἐγνώσθη τῷ Ακύλᾳ.

[1]) Daß sie auch Paulus schon gekannt hätten, könnte man aus dem von f vorausgesetzten ἠσπάσατο αὐτούς schließen, wenn es ursprünglich wäre. Es soll aber gewiß zunächst vielmehr, wie die ähnliche Lesart von s im folgenden die Schwerfälligkeit des α-Textes beseitigen; wenn dabei hier und am Schluß des Verses eine frühere Bekanntschaft mit Aquila und Priscilla angenommen würde, so wäre das doch wenig glaubwürdig.

[2]) D g lassen diese Worte aus; aber sollten sie wirklich ein spätrer Zusatz sein? Über andre Lesarten vgl. Heinrici, Der erste Brief an die Korinther (bei Meyer, Kommentar über das N. T. V, 1839) [8] 1896 9 ***, Nestle, St. Paul's handicraft, Journal of the society for biblical literature 1892 205 f.

[3]) Vollends D und f lesen in V. 4: οὐ μόνον Ἰουδαίους, ἀλλὰ καὶ Ἕλληνας; aber das soll wohl auch nur den Widerstand der Juden in V. 6 erklären. Schiele, Aquila und Priscilla, Zeitschr. f. Missionskunde u. Religionswiss. 1900 354 macht einen künstlichen Unterschied zwischen Erörterung und Deutung der messianischen Weissagungen; aber das läßt der Text nicht zu.

das μεταβὰς ἐκεῖθεν εἰςῆλθεν κτλ. klingt so, als ob vorher von einer andern Wohnung die Rede gewesen sei[1]), wie es doch die Synagoge nicht war; sagt man aber, Paulus habe im Hause des Titius Justus eine Gegensynagoge errichtet[2]), so paßt das wieder nicht recht zu dem vorangehenden Bruch mit dem Judentum. Ferner: der Bericht über die Bekehrung des Synagogenvorstehers Crispus macht nicht den Eindruck, als ob dieselbe auf das energische Vorgehen des Paulus zurückginge, sie wird vielmehr mit derjenigen andrer Korinther zusammengestellt, von denen das doch nicht allgemein zutreffen dürfte[3]). Scheiden wir deshalb V. 5 von διαμαρτυρόμενος und V. 6 als einen ähnlichen Zusatz wie 13 42. 44 ff. aus[4]), so spricht dagegen auch nicht das μὴ φοβοῦ V. 9, das Lc. 1 13; 2 10; 5 10; 12 32 in noch abgeschwächterem Sinn vorkommt und, wenn man das hier nicht annehmen wollte, doch auf das Folgende vorausdeuten könnte.

Vielmehr erweist sich jene Notiz auch insofern als später, als die Korintherbriefe von einem solchen Bruch mit der Synagoge nichts wissen; wäre er wirklich voran-

---

[1]) Der β-Text, den Blasz inkonsequenterweise hier nicht wiedergibt, liest geradezu ἀπὸ τοῦ Ακύλα — zugleich wohl, um Aquila wieder auf Kosten der Priscilla hervorzuheben.

[2]) vgl. Heinrici, Zur Geschichte der Anfänge paulinischer Gemeinden, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877 90.

[3]) Spitta, Die Apostelgeschichte 224 f. meint sogar, man sollte nach V. 6 statt τῶν Κορινθίων erwarten: τῶν ἐθνῶν oder τῶν Ἑλλήνων; aber schließlich braucht man doch — wenn nicht etwa der β-Text auf einmal ursprünglicher sein soll — nicht nur an solche zu denken. Und ebensowenig folgt daraus, daß die Juden V. 12 ff. Paulus verklagen, daß er sich von ihnen noch nicht losgesagt hatte.

[4]) Hilgenfeld, acta apostolorum 291 scheidet auch schon V. 5 b (von συνείχετο oder, wie er mit Blasz liest, συνεῖχε ab) aus, was ja auch einen guten Zusammenhang gibt. Dann ist Paulus nämlich deshalb zu Titius Justus übergesiedelt, weil bei Aquila und Prisca für Silas und Timotheus nicht auch noch Platz war; sonst, um sich nun desto mehr auf Gewinnung der Juden zu legen. Arbeiten konnte er wohl auch bei seinem neuen Wirt, vielleicht aber brachten Silas und Timotheus auch aus Macedonien Unterstützungen mit.

gegangen, so hätte sich Paulus kaum so, wie er I. Kor. 1 23 f. tut, über seine Predigt aussprechen und 9 20 nicht sagen können: ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω κτλ. Daneben aber hat er auch hier von Anfang an, wennschon durch Vermittlung der Synagoge, zugleich den Heiden gepredigt, vor deren andersartigen Ansprüchen er sich ja eben so fürchtete.

Desgleichen ist freilich die Bemerkung über Silas und Timotheus, mit der die frühere in 17 15 zusammengehört, mit I. Thess. 3 1 ff. nicht vereinbar, wonach Paulus nicht etwa den Timotheus, auf ein Zusammentreffen mit ihm in Athen verzichtend, nach Thessalonike dirigierte, sondern dort allein zurückblieb und den Timotheus dahin schickte. Man hat zwar, wie den Brief nach der Apostelgeschichte, so nun auch diese nach jenem umdeuten wollen und also angenommen, Timotheus sei in Athen wieder zu Paulus gestoßen, dann aber nach Thessalonike geschickt worden, während Silas entweder in Beröa blieb oder, wenn ebenfalls zurückgekehrt, schon vorher — das erheischt das καταλειφθῆναι μόνοι I. Thess. 3 1 — wieder verschickt worden war[1]). Aber wenn auch der tatsächliche Verlauf ähnlich gewesen sein wird, — Timotheus, der, nach V. 2 zu urteilen, vorher nicht in Thessalonike gewesen, sondern in Philippi zurückgeblieben war[2]), traf in Athen wieder mit Paulus zusammen — so hat die Apostelgeschichte beide doch gewiß erst in Korinth wieder mit ihm vereinigt werden lassen: ein kleines Versehen, das aber an der sonstigen Glaubwürdigkeit unsrer Quelle nicht irre zu machen braucht.

Ebenso entspricht es durchaus dem, was wir über die Nationalität der damaligen Korinther wissen, daß uns hier zwei Männer mit lateinischem Namen begegnen: Titius

---

[1]) Gegen andre Vermittlungen vgl. Bornemann, Die Thessalonicherbriefe (bei Meyer, Kommentar über das N. T. X, 1850 5 u. 6) 1894 35 ff., auch Zahn, Einleitung I 151 f. Unmöglich Blasz, ed. mai. 188 zu I. Th. 3 1: verum aut brevius haec dicta sunt, cum dicendum esset ἐγὼ μὲν Παῦλος ἐν Ἀθ., ἐγὼ δὲ Σιλᾶς ἐν Βερ., aut spurium est ἐν Ἀθήναις!

[2]) vgl. auch Dick, Der schriftstellerische Plural bei Paulus 1900 59 f.

Justus, den wir allerdings sonst nicht kennen[1]), und Crispus, der gewiß mit dem I. Kor. 1 14 genannten identisch sein wird[2]). Daß daneben nicht auch ein Heidenchrist genannt wird, kann doch namentlich hier, wo es sich um die Anfangszeit handelt, in keiner Weise auffallen; daß Paulus dagegen erst durch ein Gesicht ermuntert werden muß, paßt zu der uns bereits bekannten Beklemmung, mit der er in Korinth auftrat.

Heißt es dann in V. 11: ἐκάθισεν δὲ ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἓξ διδάσκων ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, so könnte damit der ganze Bericht recht wohl abschließen. Auch sollte die Zeitbestimmung: Γαλλίωνος δὲ ἀνθυπάτου ὄντος τῆς Ἀχαΐας eigentlich früher stehen, wenn sie aber jetzt erst zutraf und deshalb der Angriff der Juden erfolgte, lauten: ἀνθυπάτου γενομένου. Aber schließlich konnte wohl auch derselbe Verfasser, wenn er jetzt erst auf Gallio kommen wollte und ihn schon vorher im Amte dachte, ja selbst wenn er ihn erst jetzt kommen ließ, ihn in der angegebenen Weise einführen, ebenso wie er V. 17 den Synagogenvorsteher Sosthenes erwähnen mochte, ohne ihn zu seinem Vorgänger oder Kollegen[3]) Crispus in Beziehung zu setzen[4]). Über die Glaubwürdigkeit des Abschnitts kann nur die historische Kritik entscheiden, die aber auch die chronologische Frage zunächst noch offen lassen muß.

Und da ist denn zunächst sicher geschichtlich, daß Achaja damals einen Prokonsul besaß: Klaudius hatte es wieder

---

[1]) Auch das ist nur eine sehr kühne Vermutung Hausraths (Neutestamentliche Zeitgeschichte III 216), daß er der „bekannten Töpferfamilie der Titier" angehört habe, richtiger mit dem Töpfer Aulus Titius in Arretium (W., Titius, Realencyclopädie der klass. Altertumswissenschaft VI, 2, 1852 2013) verwandt gewesen sei und mit den von Strabo (geogr. VIII, 6 23) erwähnten Nekrokorinthien gehandelt habe.

[2]) Gegen Heinrici, Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinthier 1880 10, Holsten, Das Evangelium des Paulus I, 1, 1880 186.

[3]) Mehrere Synagogenvorsteher erschienen ja auch 13 15.

[4]) Jedenfalls braucht man nicht mit van Manen, Paulus I 68. 112. 148 den Namen Crispus erst aus I. Kor. 1 14 statt Sosthenes eingetragen sein zu lassen.

zur senatorischen Provinz gemacht[1]). Auch daß Gallio einmal Prokonsul von Achaja war, ist zwar sonst nicht bezeugt, aber vielleicht daraus zu schließen, daß er einmal von dort wegreiste, um ein Fieber loszuwerden[2]); wenigstens kann die Reise, die ihn nach seinem Konsulat nach Ägypten führte, nicht gemeint sein; denn sie war vielmehr durch einen Blutsturz veranlaßt[3]). Jedenfalls konnte er — ohne irgendwelches Interesse für Paulus — die Juden so, wie hier erzählt wird, abweisen: aber konnten sie sich auch wegen einer Übertretung ihres Gesetzes — und so muß man V. 13 doch nach V. 15 verstehen — an ihn wenden?[4]) Das ist allerdings wohl nur verständlich, wenn Gallio eben erst nach Korinth gekommen war und sie daher glaubten, ihn düpieren zu können; daß die Griechen — denn sie werden gemeint sein und sind auch in zahlreichen Handschriften ausdrücklich genannt —, nachdem dies mißlungen, auch noch den Archisynagogen, der wohl die Anklage geführt, öffentlich durchprügelten, wäre auch anderwärts nicht verwunderlich gewesen. Ja schließlich könnte dieser Sosthenes auch mit dem I. Kor. 1 1 erwähnten identisch, also — wenn er nicht hier schon dem Evangelium sich zuneigte und deshalb seine Sache so schlecht führte — später bekehrt und wegen jener Vorkommnisse von Paulus mit fortgenommen worden sein: aber da die Apostelgeschichte von alledem nichts andeutet, ist es wohl auch wenig wahrscheinlich. Läßt sie Paulus danach nicht schnell abreisen, sondern noch längere Zeit in Korinth bleiben, so liegt das an dem guten Ausgang, den die Sache für ihn genommen; auch von hier aus kann man also weder die Ursprünglich-

---

[1]) vgl. Suet., Claud. 25.

[2]) vgl. Seneca, ep. mor. XVIII, 1.

[3]) vgl. Plin., hist. nat. XXXI, 62.

[4]) vgl. dazu im allgemeinen Weisz, Das Neue Testament III 170: Daß die Juden es hier mit Anbringung einer geordneten Klage versuchen, zeigt, daß Paulus bereits zuviel Anhang unter der Bevölkerung, namentlich der niederen Stände gewonnen hatte, um dieselbe, wie sonst, gegen ihn aufzureizen.

keit noch die Historizität des vorangehenden Abschnitts in Zweifel ziehen.

Um so mehr ist das letztere nun im folgenden geschehen[1]), zunächst sofern hier von Paulus erzählt wird, er habe eines Gelübdes wegen sein Haupt geschoren. Denn auf ihn wird die Notiz allerdings gehen, obwohl sie hinter dem Namen des Aquila steht und von f ausdrücklich auf ihn bezogen wird. Aber das ist nicht maßgebend und auch jenes nicht beweisend, da, wenn Priscilla und Aquila einmal hier genannt und jene, ihrer Bedeutung entsprechend, wie Röm. 16 3 und II. Tim. 4 19 vorangestellt werden sollte, die Notiz eben an Aquila angeschlossen werden mußte. Auch dies ist nicht durchschlagend, daß V. 19 mit dem Plural κατήντησαν beginnt, als sei vorher von einem andern als Paulus die Rede gewesen; denn gerade f, der die Notiz auf Aquila bezog, fährt doch mit dem Singular καταντήσας fort. Möglich ist es also an sich gewiß, daß Aquila gemeint sei; aber wahrscheinlicher handelt es sich um Paulus, an dem der Verfasser doch in erster Linie ein Interesse hatte. Er wird also — denn für sich selbst konnte er diese Sitte wohl beibehalten — auf Grund eines nun erfüllten und wohl beim Beginn der korinthischen Wirksamkeit über-

[1]) Spitta (Die Apostelgeschichte 226 f.) streicht V. 19b, der ja allerdings zu dem κἀκείνους κατέλιπεν αὐτοῦ keinen Gegensatz bildet. Aber diese Unebenheit läßt sich auch so erklären, daß der Verf. das Ehepaar zunächst — später konnte er ja auf es zurückkommen — beiseite schieben und sich allein an seinen Helden halten wollte. Denn wenn die Peschitto jene Worte hier ausläßt und V. 21, wo sie auch M noch einmal bringt, nachholt, so ist das eben eine spätre Verbesserung, aus der sich der α-Text nie erklären würde. Scheidet man dagegen trotzdem V. 19b aus, so fällt auch V. 20 f.; denn Priscilla und Aquila, auf die sich das ἐρωτώντων δὲ αὐτῶν sonst beziehen müßte, konnten doch Paulus, von dessen Gelübde (vgl. oben) sie wissen mußten, nicht zurückhalten. Freilich wird dabei bereits die Glaubwürdigkeit des Berichts vorausgesetzt, wie man umgekehrt wohl vor allem aus den Bedenken gegen die Geschichtlichkeit der Jerusalemreise V. 22 (vgl. oben) auch auf ihre Nichtursprünglichkeit geschlossen hat. Denn daß bei dem Συρίαν V. 18 nicht an Jerusalem mitzudenken sei, hätte man doch sonst kaum behauptet.

nommenen Gelübdes sein Haar geschoren haben: denn daß er es umgekehrt von jetzt ab habe wachsen lassen, paßt weder zu der Ausdrucksweise in V. 18 noch der V. 20 zugrunde liegenden Voraussetzung, daß er in Ephesus hätte bleiben können[1]). Die Reise nach Jerusalem — denn sie wird gemeint sein — könnte also in der Tat, wie der β-Text von V. 21 annimmt, dem Fest, d. h. wohl dem Passah gegolten haben; aber da Paulus dazu sonst nicht nach Jerusalem reiste, muß er auch hier mindestens zunächst — vielleicht aber auch, wenn die Notiz aus 20 16 stammen sollte, lediglich — einen andern Grund gehabt haben, den wir vielleicht aus I. Kor. 1 17 entnehmen dürfen. Denn wenn Paulus hier sagt, er predige Christus nicht mit Weisheit der Rede, damit sein Kreuz nicht entleert würde, und 2 1 ff. dasselbe auch von seinem ersten Auftreten in Korinth berichtet, so könnte ihm auch schon damals jene Gefahr entgegengetreten sein. Um ihr zu begegnen, mußte er aber seine Gemeinden mit Jerusalem in Verbindung bringen[2]), und so könnte er deshalb gerade damals in Korinth den Entschluß zu einem erneuten Besuche daselbst gefaßt haben. Denn daß unter der Gemeinde V. 22 nicht etwa Cäsarea zu verstehen ist, beweist das ἀναβάς, das in einem so kurzen Bericht und nachdem vorher schon von dem Kommen nach Cäsarea die Rede gewesen war, unmöglich von dem Weg vom Hafen nach der Stadt gedeutet werden kann, ebensowenig wie das κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν von der Reise von Cäsarea nach Antiochia. Ein Besuch in Jerusalem dagegen ist zu dieser Zeit, wenn wir nicht voreilige Voraussetzungen machen, auch nicht unwahrscheinlich[3]); denn wenn allerdings, da schon der Besuch z. Z. von act. 15 zu ernsten

[1]) Zu der Annahme Krenkels (Beiträge 112 ff.), Paulus habe sich in Wahrheit wegen eines epileptischen Anfalls das Haar scheren lassen, liegt vollends kein genügender Grund vor.

[2]) vgl. Weinel, Paulus als kirchlicher Organisator 1899 24 f.

[3]) Am wenigsten kann man das natürlich mit Dems., Das Missionsgebiet, Christl. Welt 1903 843, deshalb behaupten, weil Paulus selbst diese Reise allerdings nicht erwähnt.

Auseinandersetzungen mit der Urgemeinde führte und der nächste gar mit der Gefangennahme des Paulus endete, so auch dieser nicht ganz friedlich verlaufen sein dürfte, so brauchte unsre Quelle doch darauf so wenig einzugehen, wie auf die Verwicklungen z. Z. von 16 6. Wäre die Reise dagegen um des Gelübdes oder überhaupt der Gesetzlichkeit des Apostels willen fingiert worden, so würde sie wohl auch etwas genauer beschrieben sein; und sollte Paulus endlich nur deshalb nach Jerusalem gebracht worden sein, weil er in Cäsarea gewesen, so wäre doch zuerst zu erklären, was er hier zu suchen hatte. Wird ja auch der β-Text, der V. 21 jenen Zusatz brachte und hier nichts von Hindernissen sagt, die sich Paulus entgegengestellt hätten, angenommen haben, er sei nach Jerusalem gekommen; spricht er also 19 1 von einem dahin gehenden Plan des Apostels, so wird es sich seiner Meinung nach um ein neues Projekt handeln[1]). Doch genauer kann davon erst später die Rede sein, jetzt haben wir noch die Apollosepisode 18 24—28 auf ihre Herkunft und Geschichtlichkeit zu prüfen.

Da sie sich unmittelbar[2]) an das Vorangehende anschließt, wird sie wohl wie dieses der Quelle entstammen — bis auf die Schlußworte von V. 25, die der sonstigen Beschreibung des Apollos direkt widersprechen. Wenn er

---

[1]) vgl. Harnack, Sitzungsberichte 1900 6, 3, gegen Zahn, Einleitung II 343 f. 352 f., der annimmt, der Verf. greife hier auf 18 22 zurück, zumal auch τὰ ἀνωτερικὰ μέρη 19 1 mit Γαλατικὴ χώρα καὶ Φρυγία 18 23 identisch seien. Aber wenn das auch der Fall wäre, folgte daraus noch nicht, was Z. will; denn jedenfalls hätte Paulus, auch wenn ihn in Cäsarea die Töchter des Philippus warnten, die Reise nach Jerusalem deshalb so wenig wie später aufgegeben.

[2]) Wenn es ebenda 353 vielmehr heißt: Schon 18 24 greift Lc. hinter den V. 23 erreichten Moment zurück; denn nicht erst nachdem Paulus über Cäsarea und Antiochien nach Phrygien gekommen und also in der Nähe von Ephesus eingetroffen war, hat sich das 18 24—28 Erzählte zugetragen, sondern es füllt dies einen großen Teil der Zwischenzeit zwischen dem ersten Besuch des Paulus in Ephesus (V. 19—21) und dessen Rückkehr dorthin (19, 1) — so läßt sich das nicht beweisen. Auch gegen Pfleiderer, Das Urchristentum I 515.

nämlich nur von der Taufe des Johannes wußte, so konnte er eben nicht im Weg des Herrn unterrichtet sein und brennend im Geist genau von Jesus reden und lehren; denn all diese Aussagen lassen sich nicht dahin einschränken, daß Apollos nur die Gemeindesitte gekannt[1]) oder mit dem Leben, aber nicht der Messianität Jesu vertraut gewesen sei[2]) — geschweige denn, daß τὰ περὶ (τοῦ) Ἰησοῦ (denn so wird zu lesen sein) die Kenntnis des jüdischen Messiasideals bedeuten könnte[3]). Zwar der autor ad Theophilum wird ja (wie wohl schon 13 24 f.) beides in derselben Weise zusammengedacht haben, wie man überhaupt später den Glauben des Johannes an Jesus, den man mindestens bis auf dessen Taufe zurückdatierte, mit einer Fortdauer seiner Schule vereinbar fand: aber ein Gefährte des Paulus wird einen Johannesjünger ebensowenig als κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου κτλ. beschrieben haben, wie der ἑρμηνευτὴς Πέτρου, der Evangelist Markus, Johannes schon bei der Taufe Jesu den Glauben an seine Messianität aufgehen läßt[4]). Immerhin könnte man ja nun zunächst vielmehr die Worte οὗτος — κυρίου und ἀκριβῶς — Ἰησοῦ ausscheiden und aus dem ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ V. 26 ableiten; aber eben diese Notiz setzt doch vielmehr voraus, daß Apollos schon vorher den Weg Gottes kannte. Das ἀκριβέστερον wird also vielmehr zur Einschaltung von V. 25c geführt haben und Apollos ursprünglich als Christ bezeichnet worden sein, der nur noch nicht auf dem Standpunkt des

---

[1]) Gegen Weisz, Das Neue Testament III 173.

[2]) Gegen Overbeck, Die Apostelgeschichte 305, Ramsay, St. Paul 267.

[3]) Gegen Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums 1898 93 ff. — Übrigens stimmt wohl auch ζέων τῷ πνεύματι (vgl. Röm. 12 11) nicht zu derjenigen Auffassung der Johannestaufe, die wir wenigstens 19 2 ff. finden werden. Und ebenso haben die lateinischen Handschriften, die in V. 26 Apollos im Namen des Herrn predigen lassen, in ihm bereits einen Christen gesehen.

[4]) Sofern er sie aber sonst betont, kann er auch nicht (direkt oder indirekt) an der widerspruchsvollen Stellung des Apollos schuld sein, wie Blasz, Philology of the gospels 30 f. gemeint hat.

Paulus stand und deshalb von Priscilla und Aquila mit demselben bekannt gemacht wurde[1]).

Denn auch sachlich ist dagegen kaum etwas einzuwenden, ja wenn Apollos, wie der β-Text ausdrücklich angibt, aber wohl auch ohne dies anzunehmen ist, in seiner Heimat zum Christentum bekehrt worden ist[2]), so erklärt es sich zugleich, daß Paulus nie daran denkt, dort zu predigen: es war das eben schon von andern geschehen[3]). Daß Apollos weiterhin als ἀνὴρ λόγιος καὶ ζέων τῷ πνεύματι beschrieben, aber doch erst durch Priscilla und Aquila[4]) genauer mit dem Weg Gottes vertraut gemacht wird, stimmt ebenfalls mit dem ersten Korintherbrief, nach dem Paulus zwar mit Apollos einig war, dessen Auftreten in Korinth aber doch zu einer Spaltung in der Gemeinde geführt hatte. Freilich weshalb er überhaupt dorthin gegangen war, erfahren wir auch hier nicht: denn das προτρεψάμενοι des α-Textes ist, wenn überhaupt auf Apollos und nicht die Korinther zu beziehen, als ein nachträgliches zu denken[5]), der β-Text aber, der die Aufforderung von einigen in Ephesus weilenden Korinthern ausgehen und dann doch „die Epheser" einen Empfehlungs-

---

[1]) vgl. schon Baur, Paulus I 211, sowie Schmiedel, Handkommentar zum Neuen Testament II, 1, 1891. ²1892 56, Apollos, Enc. bibl. I 263 f., Zimmermann, Stud. u. Krit. 1901 452. Zu andern Streichungen liegt kein genügender Grund vor.

[2]) Daß der Name dort häufig vorkommt, zeigt Zahn, Einleitung I 194.

[3]) vgl. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 193, Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche 1893. ²1898 343, 32, Einleitung I 268. Renan, Les apôtres 134. 283 f. erklärte das vielmehr aus der schismatischen Stellung der dortigen Juden, Wuttig, Das johanneische Evangelium und seine Abfassungszeit 1897 22** aus der Abneigung des Paulus gegen die dort herrschende Logoslehre!

[4]) Der β-Text, den Blasz hier ungenau wiedergibt, stellt die beiden Namen um, da er auch hier Priscilla zurücktreten lassen möchte.

[5]) vgl. Dens., acta apostolorum, ed. mai. 202, Harnack, Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefs, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1900 35, 1.

brief nach Korinth schreiben läßt, verrät sich wohl schon dadurch wieder als sekundär[1]). Indes schließlich bedurfte es doch auch gar keiner solchen Begründung; jeder Leser mußte sich sagen, daß Apollos, wenn er in Ephesus mit Priscilla und Aquila zusammen war, wohl auch nicht ganz ohne ihre Veranlassung nach Korinth gegangen sei. Daß er endlich dort nur in der Synagoge gepredigt habe, — was allerdings nicht ganz zu I. Kor. 3 6 stimmen würde — steht nicht da; im Gegenteil: es ist von den πεπιστευκότες oder in D von den ἐκκλησίαι im allgemeinen die Rede. Ja selbst wenn man die ganze Erzählung, soweit sie nicht durch diesen Brief gedeckt wird, für ungeschichtlich halten wollte, müßte man sie doch besser erklären, als aus der angeblichen Tendenz, Apollos Paulus unterzuordnen.

Gehen wir zum folgenden weiter, so könnte man zunächst V. 1—7 wieder einfach aus der Quelle ableiten, ja in dem Umstand, daß Apollos in keine Beziehung zu diesen Johannesjüngern gesetzt wird, noch eine nachträgliche Bestätigung dafür finden, daß 18 25c nicht ursprünglich war. Aber schlechterdings nötig war eine solche Rückverweisung doch auch nicht; im Gegenteil, wenn Apollos jetzt in Korinth vorausgesetzt wird, so hätte seine nochmalige Erwähnung nur störend gewirkt. Freilich wird dabei schon vorausgesetzt, daß der α-Text ursprünglich ist; indes die Annahme des β-Textes, daß Paulus von Kleinasien einen Abstecher nach Jerusalem habe machen wollen, ist ja auch, wenngleich als Begründung des nach 16 6 notwendig scheinenden Gebotes des Geistes, nach Asien zurückzukehren, verständlich, doch faktisch so abenteuerlich, daß wir sie unmöglich für originell halten können. Dann aber läßt es sich auch aus 19 1 nicht beweisen, daß dieser Abschnitt der Quelle angehört haben müßte.

[1]) Auch paßt διελθεῖν hier nicht so gut, wie im α-Text und könnte εἰς τὴν Ἀχαΐαν, wovor nur D ἐπιδημήσας hat, auffallen. Vor allem aber scheint οἱ Ἐφέσιοι Priscilla und Aquila, die ja gar keine Epheser waren, nicht in sich begreifen zu können: und doch mußten sie, wenn überhaupt jemand, den Korinthern Apollos empfehlen.

Man könnte vielmehr umgekehrt sagen, nach Analogie ähnlicher Berichte sei der Wiederbeginn der Quelle erst in V. 8 zu sehen, wo von dem Auftreten des Paulus in der Synagoge die Rede sei; aber zwingend ist auch das nicht. Und ebensowenig der besondre Sprachcharakter dieser Erzählungen, den man übrigens schon von 18 24 ab hat beobachten wollen und, soweit er wirklich vorhanden ist, der autor ad Theophilum beabsichtigt haben könnte. Entscheidend ist — unter der nun wohl erlaubten Voraussetzung der wesentlichen Geschichtlichkeit unsrer Quelle — nur der Nachweis des unhistorischen Charakters dieses Abschnitts, der sich nun allerdings beinah Vers für Vers führen läßt.

Zwar das μαθητάς V. 1, das allerdings wohl kaum in einem allgemeineren Sinn verstanden werden darf, könnte man ja ausscheiden und die überraschende Frage V. 2 ließe sich aus einer vorangehenden Unterhaltung erklären. Aber schon die Antwort der Johannesjünger: ἀλλ' οὐδὲ εἰ πνεῦμα ἅγιόν ἐστιν ἠκούσαμεν muß man etwas umdeuten, um sie verständlich zu finden — etwa so, wie das bereits der β-Text tut. Die andre in V. 3 will ich nicht erst prüfen — sie könnte ja auch in einem sonst geschichtlichen Bericht ungenau wiedergegeben sein —; aber das Urteil über die Johannestaufe V. 4 ist, wenn man doch die letzten Worte auch als Meinung des Täufers verstehen muß, wieder ebenso ungeschichtlich wie die Beschreibung des Apollos 18 25[1]). Vollends daß die Johannesjünger dann erst durch die Handauflegung des Paulus den Geist empfangen hätten, widerspricht allen sonstigen alten Nachrichten über den Geistesbesitz der Christen; ja auch ihr Glossolalieren ist, wenn wir es nach Kap. 2 verstehen müssen[2]), nicht anders zu beurteilen wie dort.

---

[1]) V. 5 setzt der β-Text εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν hinzu: aber diese Bedeutung hatte ja nach Lc. 3 3 auch schon die Johannestaufe.

[2]) Die Zusätze von s und p, die Blasz in den β-Text aufnimmt, sind gewiß nicht ursprünglich.

Und doch wird nun der Bericht nicht durchaus ungeschichtlich und etwa nur als Parallele zu der Notiz 10 46, bei der Predigt des Petrus habe Cornelius zu glossolalieren angefangen[1]), oder als Allegorie auf die Erhabenheit des paulinischen über das jüdische Christentum[2]) entstanden sein. Denn die Johannesjünger verdanken ihr Dasein nicht etwa nur jener Beschreibung des Apollos 18 25, sondern haben, wie die, wenngleich nur indirekte, Polemik des Johannesevangeliums zeigt[3]), auch später noch und, wenn dieses in oder bei Ephesus entstanden ist, eben dort existiert. Dann aber kann auch Paulus mit ihnen zusammengetroffen sein, ohne daß wir freilich dieses Zusammentreffen näher zu beschreiben imstande wären[4]).

Müssen wir also den Bericht in dieser Form dem autor ad Theophilum zuschreiben, so wird dagegen V. 8 die V. 1 abgebrochne Quelle wieder einsetzen[5]). Ja man könnte aus ihr auch V. 9 ableiten, wenn er nicht so stark an 13 46 oder 18 6 erinnerte und also wohl wie diese Stellen beurteilt werden müßte[6]). Steht doch auch der tägliche Unterricht in der Schule des Tyrannus, so wenig diese näher bezeichnet wird[7]), offenbar der sabbatlichen Syna-

---

[1]) Gegen Baur, Paulus I 208 ff.

[2]) Gegen Weizsäcker, Das apost. Zeitalter 341. Wenn sich derselbe besonders auf die Zwölfzahl der Johannesjünger beruft, so übersieht er das doch wohl (trotz Ramsay, Was Christ born at Bethlehem 1898 197) nicht ganz überflüssige ὡσεί.

[3]) vgl. Pfleiderer, Das Urchristentum I 516, Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums 1 ff., Jülicher, Einleitung in das neue Testament 335 ff.

[4]) Daß es in der Apostelgeschichte unhistorisch dargestellt wird, gibt auch Ramsay, St. Paul 270 zu; ja er geht sogar einen Schritt weiter als nötig, wenn er frägt: how had these twelve escaped the notice of Aquila, Priscilla and Apollos? Über den Ausdruck τὰ ἀνωτερικὰ μέρη vgl. J. Weisz, Kleinasien in der apostolischen Zeit, prot. Realencyclopädie ³ X 536.

[5]) Das ἐν δυνάμει μεγάλῃ des β-Textes stammt wohl aus I. Kor. 2 4.

[6]) Der β-Text bezeichnet die τινές genauer als Juden, das πλῆθος als heidnisch: gewiß kein ursprünglicher Gegensatz.

[7]) D E H L P g v setzen noch ein τινός hinzu; aber vielleicht

gogenpredigt entgegen, während der Wechsel in der Quelle einen ähnlichen Grund wie 18 5 a b 7 gehabt haben könnte. Jedenfalls wird ihr V. 10 zugehört haben; der Inhalt ist, von der in πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν Ἀσίαν liegenden Übertreibung abgesehen[1]), keinen Bedenken ausgesetzt, während dagegen ein Bruch mit der Synagoge, wie er in V. 9 zu liegen schien, wieder mit I. Kor. 9 20 — und die Stelle ist, wie sich zeigen wird, in dieser Zeit entstanden — streiten würde.

Im folgenden erinnert V. 11f. 20 so sehr an 5 12 ff.; 6 7; 12 24 und paßt V. 21 so viel besser, als zu dem vorhergehenden, zu V. 10, daß wir die ganze Episode V. 11—20 als der Quelle fremd werden ansehen dürfen[2]). Denn wenn V. 14 wenigstens nach den meisten Texten von sieben Söhnen des Hohenpriesters Skeuas die Rede ist, V. 16 aber wiederum nach den besten Zeugen und der natürlichsten Erklärung nur von zwei, und die allgemeine Schilderung plötzlich in die eines konkreten Falles übergeht[3]), so weist

---

war die Lokalität eben unter jenem Namen allgemein bekannt. Die Zeitbestimmung ἀπὸ ὥρας πέμπτης ἕως δεκάτης gilt oft als ein Hauptbeweis für die Ursprünglichkeit des β-Textes oder wenigstens als auf alter Überlieferung beruhend, fällt aber doch auf — denn sonst pflegt die Apostelgeschichte Paulus nicht so ängstlich seine Arbeitsstunden zuzumessen — und kann von einem Spätern hinzugesetzt sein, der wußte, daß in diesen Stunden sonst das öffentliche Leben zu ruhen pflegte und also auch jene σχολή leerstehen mußte. Vgl. Ramsay, The Church 152, St. Paul 271 und den dort angezognen Artikel von Radet und Lachat, Notes de géographie ancienne, Bulletin de Correspondance Hellénique 1887 400.

[1]) Sie deshalb mit Jüngst, Die Quellen 170 auszuscheiden, liegt kein Grund vor.

[2]) Wendt, Die Apostelgeschichte 313 * weist auch noch darauf hin, daß sich dann die Zeitbestimmung 20 31 aufs einfachste erkläre: der χρόνος 19 22 kam eben zu den $2\frac{1}{4}$ Jahren V. 8 und 10 noch hinzu. Cramer, Exegetica et critica V, Nieuwe bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte 1897 34 ff., will dagegen 19 21 f. hinter 18 23 stellen, kann aber nicht erklären, wie es dann an seinen gegenwärtigen Platz gekommen ist.

[3]) Der β-Text hat diese Schwierigkeit verringert, ohne sie doch

das doch nicht auf Bearbeitung einer Quelle hin, sondern ist auch in einem einheitlichen Berichte verständlich. Ja es wäre selbst in der Wirquelle denkbar, wenn wir nicht bereits gesehen hätten, daß der Abschnitt wohl vielmehr dem Redaktor angehört.

Damit ist nun aber über die Geschichtlichkeit so wenig wie bei 14 8 ff. schon etwas entschieden: im Gegenteil, wir haben hier eine Schilderung, die, so unglaublich sie uns zunächst erscheint, doch in der Hauptsache der Wirklichkeit entsprechen kann. Hörten wir doch zunächst einmal von ähnlichen Heilungen auch schon 5 15, ohne daß freilich angenommen werden dürfte, daß dort Petrus, hier Paulus davon etwas erfuhr. Daß weiterhin jüdische Exorzisten den Namen Jesu gebraucht hätten, lesen wir auch Mc. 9 38; Lc. 9 49 und hören wir ebenso aus spätrer Zeit; ja es ist uns sogar ein Zauberpapyrus erhalten, der mit den Worten beginnt: ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραίων Ἰησοῦ[1]). Dann aber werden wir es auch nicht für unmöglich halten dürfen, daß dieses Mittel selbst die Söhne eines jüdischen Hohenpriesters Skeuas gebraucht hätten; denn wenn dieser Name in den Listen der damaligen Hohenpriester nicht erscheint, so ist der Titel eben wie 4 6 im weitern Sinne zu verstehen[2]). Auch das Folgende erinnert an manche ähnliche Erzählung und ist, wenn der Dämonische im Sinne des in ihm vorausgesetzten Geistes die Exorzisten, die diesen austreiben wollten, als seine Feinde ansah, wohl verständlich. Ja selbst daß es allgemeinen Eindruck machte und viele auch unter den Gläubigen erst daraufhin ihre Zauberbücher ver-

---

zu beseitigen, vgl. Weisz, Texte u. Unters. XVII, 1 95 f., Wendt, Die Apostelgeschichte 49.

[1]) vgl. Holtzmann, Handkommentar zum neuen Testament I, 2 121; auch Heitmüller, Im Namen Jesu 205, 8.

[2]) Die Lesart des β-Textes ἱερέως und vollends die von g^2 ἄρχοντος, die Blasz aufgenommen hat, ist nach allem Bisherigen gewiß später. — Für die Siebenzahl seiner Söhne gibt Baur, Paulus I 215, 1 eine Erklärung, die ihm jetzt niemand mehr glauben wird, ebenso Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte III 240 f. für die ganze Szene.

brannten[1]) — ein auch sonst bereits im Altertum nachweisbares Verfahren — ist gerade in einer Stadt wie Ephesus nicht auffällig; nur der Preis der Bücher wird mit 50000 Drachmen oder 36000 Mark wohl doch etwas zu hoch veranschlagt[2]), muß aber, wenn es sich nicht um eine ganz unsinnige Übertreibung handeln soll — und danach sieht der Bericht doch sonst nicht aus — immerhin hoch gewesen sein.

Daß die im folgenden erzählte Sendung wenigstens des Timotheus nach Macedonien geschichtlich ist, wird sich später aus dem ersten Korintherbrief ergeben; ebenso, daß Paulus selbst (allerdings erst später) zunächst noch einige Zeit daselbst zurückblieb. Heißt es nämlich hier statt dessen εἰς τὴν Ἀσίαν, so braucht dieser Ausdruck nur wegen des vorangehenden εἰς Μακεδονίαν gewählt zu sein; es liegt also nicht darin, daß Paulus Ephesus verlassen habe.

Dann aber kann man auch gegen die Zugehörigkeit des Folgenden zur Quelle nicht einwenden, daß er hier noch dort vorausgesetzt würde — geschweige denn, daß der Bericht über Ephesus schon mit V. 10 zu Ende gegangen sei. Auch daß Aristarch (denn an der Identität wird, anders als bei Gajus[3]), nicht zu zweifeln sein), nachdem er V. 29 als Macedonier bezeichnet, 20 4 noch einmal genauer als Thessaloniker charakterisiert wird, ist nicht auffällig, wenn doch hier die sämtlichen Reisegefährten des Paulus nach ihrer Herkunft beschrieben werden. Ebensowenig braucht das von den meisten Handschriften zu V. 1 gebotne ἀσπασάμενος (D[1] liest ἀποσπασάμενος) von einem

---

[1]) Zu den Ausdrücken πράξεις und περίεργα vgl. Deißmann, Bibelstudien 5, 5.

[2]) Grupp, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit I, 1903 237, 4 berechnet aus Martial, daß der Druckbogen in Rom etwa 20 Pf. kostete!

[3]) Ramsay, St. Paul 280 liest freilich Μακεδόνα und identifiziert die beiden Gaji; aber das ist doch sicher nicht zwingend. Und noch weniger darf man mit Lightfoot, St. Paul's epistle to the Philippians 61, 4 wegen CJG 1987 Gajus mit Epaphroditus vereinerleien.

Begrüßen, und zwar dann der Brüder in Asien verstanden zu werden; es steht auch V. 12, wenngleich nur bei D, vom Abschiedsgruß. So bleibt nur noch die an 12 1 erinnernde Übergangsformel κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον bedenklich; aber auch sie genügt wohl kaum, um nicht nur die Reden, von denen sich das von selbst versteht, sondern den ganzen Abschnitt V. 23—41 aus der Quelle hinauszuweisen.

Denn inhaltlich ist gegen den Bericht, den man früher oft unglaublich fand, doch so gut wie nichts einzuwenden. Zwar das ist ja richtig, daß uns bisher dergleichen Nachbildungen des Artemistempels, wie sie in V. 24 erwähnt werden, nur in Terrakotta, nicht in Silber erhalten sind: aber das liegt doch ganz einfach daran, daß dieses kostbarere Material schon früher andre Liebhaber gefunden haben wird[1]). Wenn Demetrius weiterhin als Obermeister der Silberschmiede bezeichnet sein sollte[2]), so entspräche auch das unsern sonstigen Nachrichten über das damalige Zunftwesen[3]). Daß er vollends wegen des Abbruchs, der ihm und den andern Kunsthandwerkern und Arbeitern[4]) durch Paulus gemacht wurde — und bei einem über zweijährigen Aufenthalt mochte das schon zu spüren sein — einen Aufstand gegen Paulus anzettelte, stimmt so sehr zu dem, was wir in Kap. 16 über Philippi lasen und Anfang des zweiten Jahrhunderts aus Bithynien hören[5]), daß man es am wenigstens hätte bezweifeln sollen.

Der Ruf, der dann von den Versammelten erhoben wird[6]), ähnelt der Formel, mit der Artemis sonst angerufen

---

[1]) vgl. Ramsay, The Church 123 ff. 134 f., Diana of the Ephesians, Dictionary of the Bible I 606, Woodhouse, Diana, Enc. bibl. I 1099.

[2]) Blasz liest hier gegen alle Zeugen ὃ παρεῖχε; das ὅς bei D war vielmehr durch die Vertauschung von ὀνόματι mit ἣν gefordert.

[3]) vgl. Ramsay, The Church 128*, Weisz, prot. Realencyclopädie X 545.

[4]) Über die Lesart vgl. Weisz, Texte u. Unters. XVII, 1 97.

[5]) vgl. Plin., ep. 96 (ed. Keil 308).

[6]) Der β-Text setzt hinzu: δραμόντες εἰς τὸ ἄμφοδον, setzt also

wurde; namentlich wenn wir hier und V. 34 mit D^1 lesen dürften: μεγάλη Ἄρτεμις Ἐφεσίων[1]). Aber hier ist eine solche Anrufung der Göttin doch nicht am Platze; immerhin konnte die dabei übliche Formel auch den Ruf: groß ist die Artemis der Epheser nahelegen[2]). Daß man dann ins Theater stürmt, ist auch nicht auffällig: es bildete nach Ausweis der dort gefundenen Inschriften in der Tat den Mittelpunkt des öffentlichen Lebens[3]). Selbst daß die Asiarchen (d. h. nicht der gerade funktionierende Vorsitzende des Provinziallandtags und seine Vorgänger, die diesen Titel nicht weiterführten, sondern die Abgeordneten zu demselben)[4]) sich des Apostels annahmen, ist bei dem tatsächlichen Gegensatz des von ihnen zu pflegenden Kaiserkults gegen den der Artemis leicht verständlich; denn wenn Paulus natürlich auch von jenem ebensowenig etwas hätte wissen wollen, so war er doch wohl dagegen noch nicht aufgetreten, sondern hatte sich über die römische Obrigkeit

---

voraus, daß die vorher berichtete Versammlung in einem Haus, vielleicht dem des Demetrius stattfand: möglich, aber nicht notwendig.

[1]) vgl. Ramsay, The Church 135 ff., Woodhouse, Enc. bibl. I 1099.

[2]) Gegen Ramsay, The Church 139 ff. Wenn derselbe an I. Kg. 18 26 erinnert, so liegt dort die Sache eben anders.

[3]) vgl. Lightfoot, Illustrations of the acts from recent discoveries, Contemporary Review 1878, XXXII 293 f., Woodhouse, Ephesus, Enc. bibl. I 1303, Weisz, prot. Realencyclopädie X 545.

[4]) vgl. Brandis, Asiarches, Realencycl. der klass. Altertumswissenschaft ² II, 2, 1896 1561 ff., Weisz, prot. Realencyclopädie X 538 f., auch gegen Rackham, The acts of the apostles 363 f., der die Erklärung für den Plural in the exceptional prosperity of Asia sucht. „It contained several wealthy cities which were rivals of Ephesus and, like it, had temples of the Augustus. Probably the high-priests of these temples also were called Asiarchs, and all these together formed a kind of college. At the present juncture this college seems to have been assembled at Ephesus probably for the purpose of celebrating the great festival of ‚the Common (Council) of Asia', which occurred every fifth year. And we may make the further supposition that its celebration was made to coincide with the Artemisia, the chief annual festival which was kept in March or April." Aber das ist vollends unsicher.

immer nur im Sinne von Röm. 13 ausgesprochen[1]). Vielleicht, ja wahrscheinlich wußte man auch, daß er römischer Bürger sei, und wollte deshalb verhüten, daß ihm von der aufgeregten Menge ein Leids geschehe, womit freilich nicht geleugnet werden soll, daß das Verhältnis der Asiarchen zum Apostel (ähnlich wie das des Sergius Paulus 13 12) hier doch günstiger beurteilt werden mag, als es wirklich war.

Welche Rolle weiterhin Alexander gespielt hat, wird zwar nicht genau angegeben, ist aber wohl doch deutlich genug: die Juden schoben ihn vor — offenbar aus Furcht, der Aufstand könnte sich gegen sie richten, die auch sonst schon den Artemiskult bekämpft haben mochten[2]) — man instruierte ihn — denn das wird συνεβίβασαν, die Lesart von ℵABE, hier bedeuten; κατεβίβασαν bei D^1 würde heißen: sie holten ihn herunter, aber weniger gut passen — noch näher über den Grund des Auflaufs; er wollte sich und sein Volk gegen den Verdacht, mit dem Angriff auf die Artemis zu tun zu haben, verteidigen: aber als man sah, daß er ein Jude war, meinte man, er wolle vielmehr auch gegen sie auftreten und rief von neuem: groß ist die Artemis der Epheser! Immerhin bedarf es noch der Erklärung, daß die Juden gerade diesen Mann vorschoben: sollte er also mit Ἀλέξανδρος ὁ χαλκεύς II. Tim. 4 14 identisch sein? Daß der Abschnitt nämlich von Paulus stammt, sahen wir ja schon; es wird sich späterhin auch ergeben, daß dieser Alexander in Ephesus, oder wenigstens in Kleinasien gesucht werden kann; dann aber mochte er, der Paulus viel Übles getan, ihn auch hier schon namens der Juden haben desavouieren wollen.

---

[1]) vgl. Hicks, Demetrius the silversmith, an Ephesian study, Exp. 1890, IV, 1 410 ff., Woodhouse, Asiarch, Enc. bibl. I 340 f., auch gegen Ramsay, The Church 133, St. Paul 281, sowie schon G. A. Zimmermann, Ephesus im ersten christlichen Jahrhundert 1874 143. Daß auch Polykarp von dem Asiarchen Philippus in Schutz genommen wird (mart. Pol. 12 2 = Euseb., hist. eccl. IV, 15 27), hat wohl besondere Gründe.

[2]) vgl. Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte III 233 ff., Zimmermann, Ephesus 68 ff. 137 f.

Die Rede des γραμματεύς, der ebenfalls inschriftlich bezeugt ist[1]), wird ja vom autor ad Theophilum wieder unwillkürlich etwas apologetisch gefärbt worden sein; aber im einzelnen verrät sie doch eine so genaue Kenntnis der Verhältnisse, daß sie dem Sinne nach geschichtlich sein muß. Zunächst nämlich ist der Ausdruck νεωκόρος Ἀρτέμιδος V. 35, der frühern Auslegern auffiel, inschriftlich belegbar[2]); desgleichen die Sitte regelmäßiger Volksversammlungen, auf die das ἐν τῇ ἐννόμῳ ἐκκλησίᾳ V. 39, wenn nicht ausdrücklich, so doch faktisch hindeuten dürfte[3]). Ebenso war Ephesus als Vorort eines conventus Sitz eines Gerichts und als Hauptstadt der Provinz Asien Residenz des Prokonsuls — der Plural ἀνθύπατοι steht V. 38 wohl im generischen Sinne[4]). Daß endlich die Christen V. 37 als keine Tempelräuber oder Gotteslästerer bezeichnet werden, liegt daran, daß diese Verbrechen und namentlich das erste hier besonders häufig vorkamen: wir haben wieder eine Inschrift, in der ἱεροσυλία καὶ ἀσέβεια verboten wird[5]).

Ist somit unser Bericht nirgends unglaubwürdig und also auch nicht einfach als Erfindung zu beurteilen, so hat man ihm doch manchmal das Wort des Paulus I. Kor. 15 32 ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ entgegengehalten und ihn zugleich wieder daraus abgeleitet. Aber das dort vorausgesetzte Ereignis, das übrigens kein wirklicher Tierkampf gewesen sein kann[6]), wird vielmehr in eine frühere Zeit gehören und dürfte um so weniger hier zugrunde liegen, als gerade von dergleichen schlechterdings nirgends die Rede ist. Auch wenn man etwa noch 4 9: θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις hinzunähme, ließen sich doch daraus die mancherlei konkreten Züge in unserm Bericht entfernt noch nicht ableiten.

---

[1]) vgl. Blasz, acta apostolorum, ed. mai. 212.

[2]) vgl. ebenda. [3]) vgl. Wendt, Die Apostelgeschichte 320 f.

[4]) Über andre Erklärungen vgl. unten.

[5]) vgl. Ancient greek inscriptions in the british museum III, 2 481 Z. 123.

[6]) vgl. oben S. 74.

Eher wäre es daher denkbar, daß nur die Beschreibung des Demetrius ungeschichtlich und nach einer in Ephesus gefundenen und vielleicht der Zeit Neros angehörenden Inschrift[1]) zu korrigieren wäre. Hier wird nämlich wahrscheinlich — denn erhalten ist nur der erste Buchstabe — den νεοποιοί eines Jahres und darunter an erster Stelle einem Demetrius öffentlich Dank gesagt, so daß, wenn darunter dieselbe Persönlichkeit wie act. 19 verstanden werden müßte, ihre Beschreibung als Silberschmied einem Mißverständnis jenes Titels, der in Wahrheit einen Tempelrevisor bezeichnete, entstammen würde. Aber sowohl jene Voraussetzung, als diese Folgerung ist unwahrscheinlich: es gab gewiß auch zu Neros Zeit mehrere Demetrii in Ephesus und der Titel νεοποιός war wenigstens einem mit den sonstigen Verhältnissen in Ephesus so wohl vertrauten Berichterstatter bekannt genug, um nicht in der angegebnen Weise mißverstanden zu werden[2]). Wir dürfen daher sicher auch die Beschreibung des Demetrius, die ja, wie gezeigt, in sich nicht unwahrscheinlich ist, für geschichtlich halten.

Daß 20 1 der Quelle angehört, wurde schon oben vorausgesetzt; das Gleiche gilt von dem Folgenden, wo plötzlich und doch ganz natürlich das Wir wiedererscheint, nachdem es uns seit dem Bericht über den ersten Besuch des Paulus in Philippi nicht mehr begegnet war: der Verfasser dieser Quelle wird also in der Tat unterdes dort geblieben sein. So fällt es zugleich nicht mehr auf, daß er vorher so außerordentlich summarisch erzählt[3]), wohl aber frägt es sich nun

---

[1]) vgl. Ancient greek inscriptions in the brit. mus. III, 2 578.

[2]) vgl. Ramsay, The Church 112 ff., gegen Hicks, Exp. 1890, IV, 1 401 ff. Daß Demetrius dann als νεοποιὸς Ἀρτέμιδος — ein wohl noch nicht nachgewiesener Ausdruck — bezeichnet worden sein müßte, möchte ich nicht behaupten, wie R.s Polemik überhaupt im einzelnen vielfach nicht zutreffen dürfte. Aber im allgemeinen hat er gewiß recht.

[3]) Rackham, The acts of the apostles 372, 4 sucht auch (wenig glücklich) zu erklären, weshalb V. 2 Ἑλλάς und nicht Ἀχαΐα genannt wird; aber das ist wohl überhaupt nicht so bedenklich.

hier, wann der Anschlag der Juden auf Paulus stattfand, der in unsern beiden Texten verschieden beschrieben wird.

Während nämlich der α-Text annimmt, daß Paulus, als er nach Syrien aufbrechen wollte, jene Nachstellungen bereitet wurden, läßt sie der β-Text[1]) eben den Plan, nach Syrien zu reisen, erst hervorrufen: scheinbar natürlicher und doch sicher nicht ursprünglicher. Denn wie soll daraus der α-Text entstanden sein? Wohl aber konnte ein Abschreiber diesen nicht verstehen (zumal wenn er übersah, daß Paulus schon 19 21 den Plan gefaßt hatte, nach Jerusalem zu reisen) und deshalb in der angegebnen Weise ändern, indem er gleichzeitig aus dem hier wegfallenden μέλλοντι in V. 4 ein nun dort sehr wenig passendes μέλλοντος οὖν ἐξιέναι αὐτοῦ machte. In Wahrheit wird Paulus, als er sich in Kenchreä einschiffen wollte, von seiten der Juden Nachstellungen erfahren und während der Reise — es war nach V. 6 vor Ostern und daher wohl eine große Menge Festpilger an Bord — weitre befürchtet haben; deshalb beschloß er, wieder den Weg durch Macedonien zu wählen — zunächst wohl zu Lande[2]).

Werden dann in V. 4 seine Gefährten aufgezählt[3]), so erklärt sich das doch wohl nicht nur aus dem Interesse, das der jetzt wieder zu Paulus stoßende Verfasser des Wirberichts an dieser Gesellschaft nahm[4]), sondern hatte tiefere Gründe. Diese Beröer, Thessaloniker, Derbäer (wir können hinzusetzen: Lystrenser; denn das war Timotheus)[5]) und

---

[1]) Blasz hat hier wieder willkürlich geändert, findet aber gleichwohl bei Belser, Beiträge 108 f. Zustimmung.

[2]) Unbegründet Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter 311: Wahrscheinlich liegt hier eine Verwechslung vor mit der II. Kor. 1 16 besprochenen Änderung seines ersten Reiseplanes.

[3]) Wenn Blasz ein προήρχοντο konjiziert, so ist nach D vielmehr V. 4 und 5 zusammenzunehmen; vgl. auch Zahn, Einleitung II 353.

[4]) Noch unwahrscheinlicher ist freilich die Vermutung von Rackham, The acts of the apostles 375: What S. Luke wanted was to give us a picture of Paul and his company to form a companion picture to the Seven of ch. VI 5.

[5]) Statt Γάϊος Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος liest Blasz nach Ältern

Asianer[1]) waren aller Wahrscheinlichkeit nach die Vertreter der an der großen Kollekte, die Paulus, so werden wir sehen, jetzt überbrachte, beteiligten Gemeinden[2]).

Dann aber versteht es sich auch von selbst, daß sie Paulus bis Jerusalem begleiteten, wo wir ja wenigstens Trophimus in der Tat 21 29 wiederfinden werden. Das ἄχρι oder μέχρι τῆς Ἀσίας kann mithin, wenn es ursprünglich sein sollte, nur bedeuten: zunächst bis nach Asien[3]); aber es ist nicht ursprünglich. Denn, wie sonst in der Apostelgeschichte, bezeichnet Ασία auch gleich am Ende des Verses die Landschaft; nach V. 5 dagegen warteten seine Gefährten schon in Troas wieder auf Paulus. So nämlich werden wir, mag nun προελθόντες oder wahrscheinlicher doch προελθόντες gelesen werden, auch schon das ἡμᾶς des gewöhnlichen Textes (D liest in der Tat αὐτόν) zu verstehen haben, obwohl ja V. 4 nicht gesagt war, daß Paulus in Philippi blieb und das ἡμᾶς V. 5 wie V. 13 auch nur Gefährten des Paulus bezeichnen könnte. Aber das erstere war ja auch nicht nötig; das letztere dagegen wäre hier doch sehr sonderbar: oder sollte der Verfasser der Quelle nur von sich und noch einem oder mehreren andern so breitspurig erzählt haben: Paulus und seine Gefährten erwarteten uns in Troas; wir aber fuhren nach den Tagen

---

Δ. δὲ Τιμ., aber Timotheus stammte, wie wir sahen, vielmehr aus Lystra, und Gajus braucht nicht mit dem Macedonier 19 29 identisch zu sein — noch weniger freilich Secundus, wie Zahn, Einleitung I 153 aus dem Vorkommen des Namens Γάϊος Ἰούλιος Σεκοῦνδος in Thessalonike schließen möchte.

[1]) Der β-Text liest Ἐφέσιοι, nach 21 29 sachlich richtig, aber sicher nicht ursprünglich; denn warum wäre dann hier, wo lauter Bewohner von Städten genannt waren, Ἀσιανοί eingesetzt worden?

[2]) So erledigt sich auch die Vermutung von Krenkel, Paulus 1869 161: Wahrscheinlich seiner Sicherheit wegen boten sich ihm nicht weniger als sieben Begleiter an.

[3]) Eigentümlich umschreibt Ramsay, St. Paul 286 f. unsern Vers: and there accompanied him on the journey to Jerusalem Sopater . . . and Trophimus (now these Asian delegates, coming to meet us, awaited us in Troas), während Rackham, The acts of the apostles 375 das συνείπετο nur auf Sopater bezieht.

der süßen Brote von Philippi ab und kamen in fünf Tagen zu ihnen nach Troas, wo wir sieben Tage verweilten?! Das ist doch ganz undenkbar, auch wenn man die ausführliche Schilderung dieser und der spätern Reisen allerdings dadurch erklären muß, daß der Augenzeuge, der in Philippi wieder zu Paulus gestoßen war, sich auf ihnen bereits Notizen gemacht hatte[1]).

Daß er auch im folgenden weitererzählt, ist manchmal wegen des Inhalts bezweifelt worden, den man eben einem Gefährten des Paulus nicht zutrauen zu dürfen glaubte. Aber wenn zunächst einmal V. 7 die Sonntagsfeier vorausgesetzt werden dürfte[2]) — denn sonst wäre wohl kaum gerade dieser Tag so genau bezeichnet worden — so ist das zwar aus I. Kor. 16 2 nicht zu bestätigen, noch weniger aber zu widerlegen. Und wenn man zum andern und vor allem an der in dem ἤρθη νεκρός V. 9 allerdings liegenden Totenauferweckung Anstoß nimmt, so zeigt eben gerade unser Bericht besonders deutlich, wie ein natürlicher Vorgang schon von einem Augenzeugen in wunderbarem Licht gesehen werden konnte. Denn ursprünglich handelte es sich nach V. 10 offenbar nur um einen Ohnmachtsanfall, den Paulus sofort als solchen erkannte; sonst wäre wohl auch die gottesdienstliche Feier nicht so ruhig fortgesetzt worden. Man könnte sogar meinen, der Berichterstatter schildre V. 9 das Einschlafen des Eutychos, wie er es beobachtet hatte; aber auch wenn das freie Ausmalung wäre, würde es doch dabei bleiben, daß die Erzählung, in der das Wir fortdauert[3]), der Quelle angehört.

Ebenso setzt sie sich gewiß zunächst im folgenden fort;

---

[1]) vgl. Zahn, Einleitung II 409 f.

[2]) Die von Blasz aus g w entlehnte Lesart paßt nicht in den Zusammenhang und ist also gewiß nicht ursprünglich.

[3]) D liest allerdings V. 12: ἀσπαζομένων δὲ αὐτῶν, ἤγαγεν (sic) τὸν νεανίσκον ζῶντα; aber hier ist schon das ἤγαγεν, das daher auch Blasz und Hilgenfeld in ἤγαγον abändern, nicht passend und ursprünglich; auch gegen Ramsay, St. Paul 291 und Zahn, Einleitung II 344. 354.

denn auch vom Inhalt aus ist gegen das hier Erzählte kaum etwas einzuwenden. Daß Paulus zu Fuß nach Assos ging, mochte den Grund haben, daß er unterwegs noch einige Gläubige besuchen wollte[1]); im übrigen war er gewiß von dem Schiff abhängig, das er nicht etwa gemietet hatte — denn dann würde er es gleich nach Ephesus haben steuern lassen, anstatt von Milet, und wohl nicht erst einer plötzlichen Eingebung folgend, die Ältesten der Gemeinde zu sich zu bestellen — sondern nur wie andre Passagiere und wie später das Schiff nach Phönizien 21 2 benutzte; obwohl es direkt nach Milet ging[2]). Daß es auch in Trogylia angelegt habe, wird ja nur bei D H L P g s vorausgesetzt, aber vielfach auch von solchen, die den β-Text sonst für später halten, als historisch angesehen, weil zur Hinzusetzung kein Grund ersichtlich sei, sondern nur zur Weglassung[3]). Indes sollte man die Worte wirklich schon deshalb gestrichen haben, weil sie den Rhythmus der sonstigen Stationsaufzählung störten?[4]) Da wäre es doch eher möglich, daß man angenommen hätte, wenn Paulus schon in Trogylia die kleinasiatische Küste wieder erreichte, würde er, um die Presbyter von Ephesus zu sehen, nicht erst nach dem entfernteren Milet weitergefahren sein[5]). Aber spricht das nicht zugleich auch gegen die Geschichtlichkeit der Lesart des β-Textes? Oder sollte Paulus deshalb auf alle Fälle bis Milet mitgefahren sein, weil er dort eventuell sofort Schiffsgelegenheit nach Syrien zu finden hoffte? Dann bliebe doch, wenn man

[1]) Ramsay, St. Paul 291 vermutet vielmehr: Paul stayed on to the last moment, perhaps to be assured of Eutychus' recovery — aber das ist weniger wahrscheinlich.

[2]) Daß er auch noch ein Schiff nach Ephesus zur Verfügung gehabt hätte, wie ebenda 295 f. vermutet wird, ist mindestens nicht zu beweisen.

[3]) vgl. Corssen, Gött. gel. Anz. 1896 441, Weisz, Texte u. Unters. XVII, 1 109, Wendt, Die Apostelgeschichte 328, Weisz, prot. Realencyclopädie X 552, Ernst, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1903 319.

[4]) vgl. Weisz, Die Apostelgeschichte, Texte u. Unters. IX, 3. 4, 1892 57.

[5]) vgl. Wendt, Die Apostelgeschichte 328 **.

jetzt von Chios nach Samos und zwar wohl seiner Westküste hinüberfuhr, immer noch auffällig, daß man in Trogylia, gegenüber seiner Ostspitze, gelandet wäre, zumal dann auch die beiden letzten Tagereisen viel kürzer gewesen sein würden, als die ersten. Ich glaube also, daß auch hier der α-Text ursprünglicher ist, da nur er einen verständigen Sinn gibt[1]); aber gilt das nun auch von V. 16?

Man hat gegen ihn zunächst eingewandt, die Eile, von der hier die Rede sei, stimme nicht zu den Aufenthalten in Troas, Milet, Tyrus, Cäsarea, die sich doch teils schon erklärt haben, teils noch erklären werden[2]). Ebenso unbegründet ist es, den Wunsch des Paulus, zu Pfingsten in Jerusalem zu sein, als ungeschichtlich anzusehen; denn selbst wenn man die 5 Tage von Philippi bis Troas durchaus von den 7 daselbst zugebrachten unterscheidet und ebenso für die Reise bis Milet wieder 5 Tage rechnet (länger als einen Tag hat die Reise von Troas nach Assos kaum gedauert und länger als eine Nacht wird man hier so wenig wie an den nächsten Stationen geblieben sein)[3]), dann, die Geschichtlichkeit auch dieser Angaben zunächst voraussetzend, für die Reise bis Patara (21 1)[4]) wieder 3, den Aufenthalt in Tyrus (V. 4) 7, die Reise bis Cäsarea (V. 7 f.) 3 Tage ansetzt, so bleiben von den 49 Tagen zwischen Ostern und Pfingsten 19 übrig, die für den Aufenthalt in Philippi während der Tage der süßen Brote (20 6), den in Milet (V. 17 ff.), die Reise von Patara nach Tyrus (21 2 ff.), den Aufenthalt in Cäsarea (V. 10) und endlich die Reise nach Jerusalem (V. 15 f.) gerade noch zureichen. Außerdem brauchen, der herrschenden Gewohnheit entsprechend,

[1]) Der β-Text erklärt sich wohl aus der Bedeutung, die Trogylia nach Strabo, geogr. XIV, 1 13 hatte.

[2]) vgl. S. 292 f. 296. 298 ff.

[3]) Conybeare and Howson, The life and epistles of St. Paul 547 f., Farrar, The life and work of St. Paul 514, Weisz, Das Neue Testament III 189, meinen sogar, daß man an einem Tage von Troas bis Mitylene kam.

[4]) Über die Lesart vgl. S. 298.

manche Tage gar nicht als volle Tage gerechnet zu werden, so daß Paulus möglicherweise (auch wenn er nicht gleich nach Ostern von Philippi abreiste) noch eher nach Tyrus gekommen sein könnte; und jedenfalls würde er sich dort und in Cäsarea, von wo er leicht und schneller Jerusalem erreichen konnte, nicht so lange aufgehalten haben, wenn er nicht noch reichlich Zeit gehabt — oder seinen ganzen Plan aufgegeben hätte, was aber weder irgendwo angedeutet wird, noch sonst wahrscheinlich ist. Denn daß sich Paulus überhaupt nicht vornehmen konnte, zu Pfingsten in Jerusalem zu sein, hätte man endlich am wenigsten behaupten sollen; er brauchte ja gar nicht an der jüdischen Festfeier teilnehmen zu wollen oder, wenn doch, deshalb seinen Anschauungen so wenig untreu zu werden, wie durch Übernahme eines Gelübdes.

Auch der Aufenthalt in Milet — so wurde eben schon vorausgesetzt — widerspricht, da er jedenfalls kein freiwilliger war, der Eile des Apostels nicht; und noch weniger sieht die Notiz, daß er hierher die Ältesten der Gemeinde von Ephesus kommen ließ, nach Erfindung aus. Wohl aber werden wir die an sie gerichtete Rede für ungeschichtlich und daher auch, wie die andern bisher betrachteten, von dem autor ad Theophilum hinzugetan ansehen müssen. Denn der Verfasser der Wirquelle, der hier selbst bei Paulus ist, kann ihn unmöglich so haben reden lassen, wie wir V. 18—35 lesen[1]).

Zunächst nämlich paßt schon der Gesamtcharakter der Ansprache nicht zu der Situation, in die sie verlegt wird. „Bedurfte wohl Paulus einer solchen Selbstverteidigung, um nicht Selbstempfehlung zu sagen, gegenüber von den Vorstehern einer Gemeinde, in der er drei Jahre lang gewirkt hatte, und können wir von einem so an seine Sache hingegebenen Mann erwarten, daß er beim Abschied von Schülern und Gehilfen, die er nie wiederzusehen erwartete,

---

[1]) vgl. Schulze, Die Grundlagen für die Abschiedsrede zu Milet in Apostelgesch. 20 18—38, Stud. u. Krit. 1900 119 ff.

statt des Vielen, was diesen und der von ihnen geleiteten Gemeinde nützlich sein konnte, nichts Wichtigeres zu tun hatte, als seine eigenen Verdienste in immer neuen Wiederholungen in Erinnerung zu bringen?“ [1]) Dann aber sind auch viele Einzelausführungen derart, daß sie nicht als geschichtlich angesehen werden können.

Zwar das würde man sich ja noch gefallen lassen, wenn V. 19 von Nachstellungen durch die Juden in Asien die Rede ist und vorher doch nur von Alexander etwas Ähnliches erzählt wurde; wenn es V. 23 heißt, in jeder Stadt bezeuge Paulus der Geist, in Jerusalem erwarteten ihn Fesseln und Drangsale, ohne daß davon bisher die Rede war, und wenn endlich V. 31 sein Aufenthalt in Ephesus auf drei Jahre berechnet wird, während er nach Kap. 19 nur zwei und ein viertel Jahr und einige Zeit dauerte [2]). Aber schon die 20 25 ausgesprochne Gewißheit, sie alle würden sein Angesicht nicht wiedersehen, stimmt wenig zu der Zuversicht, mit der Paulus Philem. 22 sich sogar bereits Quartier bestellt. Dann hat er nirgends so, wie 20 29 f. geschieht, das Auftreten einer bestimmten Irrlehre vorausgesagt und noch weniger seine besondre Praxis, sich nicht von den Gemeinden unterhalten zu lassen, so, wie V. 34 f., beschrieben und gerechtfertigt. Denn auch das ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ἀσθενούντων bezieht sich nicht auf die Rücksicht auf die Schwachen, die am Gegenteil Anstoß nehmen könnten, sondern nach dem Folgenden auf die Unterstützung der Kranken, an die Paulus wohl um so weniger denken konnte, als er selbst für sich und die Seinen noch der Unterstützung bedurfte.

Man könnte sogar meinen, wenn diese Rede, so müßte auch der Abschied V. 36—38 ungeschichtlich sein, sofern er auf sie zurückwiese. Und in der Tat ist das ja V. 38 der Fall; aber das übrige kann doch sehr wohl schon in

---

[1]) vgl. Zeller, Die Apostelgeschichte 272 f.

[2]) Wenn D^1 schon V. 18 liest: ὡς τριετίαν ἢ καὶ πλεῖον, so ist das wohl nur aus V. 31 eingetragen.

der Quelle gestanden haben. Denn trübe Ahnungen hatte Paulus ja auch nach dem Römerbrief, der, so werden wir sehen, kurz vorher geschrieben ist; also mochte ihm der Abschied von den ephesinischen Ältesten, unter denen er so lange gewirkt, besonders schmerzlich sein.

Jedenfalls setzt im folgenden mit dem Wir auch die Quelle wieder ein und beschreibt durchaus glaubwürdig die Weiterreise zunächst bis nach Tyrus[1]). In V. 1 liest der β-Text, der auch sonst abweicht, am Schluß καὶ Μύρα und diese Lesart ist, wie die ähnliche 20 15, wieder auch von solchen für ursprünglich gehalten worden, die sonst den α-Text bevorzugen. Gleichwohl glaube ich, daß schon das einfache καὶ Μύρα ohne ein vorhergehendes κἀκεῖθεν oder τῇ δὲ ἑξῆς, wie wir es auch 20 15 hatten, bedenklich ist; namentlich aber läßt sich die Hinzufügung wegen 27 5 und der Bedeutung, die Myra in der Tat wohl hatte[2]), viel eher begreifen, als seine Weglassung. Denn daß man den Umweg mit der Eile des Paulus, von der 20 16 die Rede war, unvereinbar gefunden hätte, ist wenig wahrscheinlich; dann hätte schon vorher geändert werden können.

Im folgenden, wo ja ebenfalls das Wir fortdauert, könnte man V. 4 b ausscheiden — nicht sowohl weil er ungeschickt angeknüpft ist (das war auch 13 43; 17 10 f. nicht anders), als weil diese Warnung gar keine weitre Folge zu haben scheint. Aber mußte wirklich ausdrücklich gesagt werden, daß Paulus trotzdem an seinem Plane festhielt,

---

[1]) vgl. Liv., ab urbe cond. XXXVII, 16: civitates, quas praetervectus est, Miletus Myndus Halicarnassus Cnidus Cous. Rhodum ut est ventum . . . navigat Patara.

[2]) vgl. Ramsay, St. Paul 298: The harbour of Myra seems to have been the great port for the direct cross-sea traffic to the coasts of Syria and Egypt. It was the seat of the sailors' god, to whom they offered their prayers before starting on the direct long course . . . Myra is termed by the pilgrim Saewulf . . . „the harbour of the Adriatic Sea, as Constantinople is of the Aegean Sea" etc. Er meint daher, Paulus habe wohl auch Myra berührt, aber Lukas hätte es nicht erwähnt; indes das würde doch gegen seine sonstige Gewohnheit in diesem Bericht sein.

wenn V. 5 seine Ausführung berichtet ward[1]), und liegt nicht in dem Geleit, das ihm die ganze Gemeinde gab, daß man ihn mit schwerem Herzen ziehen ließ?

Selbst das ὄντος ἐκ τῶν ἑπτά V. 8 braucht nicht notwendig eine Zurückverweisung auf Kap. 6 zu sein, sondern kann (wie τοῦ εὐαγγελιστοῦ) schon in der Quelle gestanden haben; denn daß es sich dort ursprünglich vielmehr um den Apostel Philippus gehandelt habe, wird niemand behaupten wollen. Wohl aber hat man V. 9, auf den ja allerdings im folgenden wieder keine Rücksicht genommen wird, für einen Zusatz des Redaktors oder eines spätern Interpolators erklärt[2]), zumal Papias, Proklos, Polykrates und der sie ausschreibende Euseb[3]) vielmehr dem Apostel Philippus vier weissagende Töchter zuschrieben. Freilich ob das wirklich auch schon von den beiden ersten gilt, ist nicht ganz sicher; jedenfalls aber konnte viel eher an die Stelle des Evangelisten der Apostel treten, als umgekehrt. Ja gerade dann, wenn V. 9 erst später hinzugesetzt wäre, sollte man erwarten, daß von diesen vier Prophetinnen nun auch etwas Näheres berichtet würde — oder sollte der Redaktor damit nur den Besuch eines andern Propheten, des Agabos, im Hause des Philippus haben erklären wollen? Gewiß ist das der Zweck des Verses; aber eben diese nur andeutende Berichterstattung paßt besser zu dem Stil des Berichts, als dem des Bearbeiters. Wir haben daher auch nicht nötig, anzunehmen, das V. 11 von Agabos Berichtete sei ursprünglich von einer Tochter des Philippus erzählt und nur später aus Gründen der Dezenz auf jenen übertragen worden, oder die Frage: was macht ihr, daß ihr weint und mir das Herz brecht? V. 13 habe eigentlich Frauen gegolten. Die Weissagung selbst darf, so wenig

[1]) Wenn d liest: τῇ δὲ ἑξῆς ἡμέρᾳ, so ist das doch offenbar unpassend und später.

[2]) vgl. Gieseler, Vermischte Bemerkungen, Stud. u. Krit. 1829 139 ff., Renan, Les apôtres 151, Hilgenfeld, acta apostolorum 294, Moffatt, The historical new testament 675.

[3]) vgl. hist. eccl. III, 31 3 f.; 39 9; V, 24 2.

wie — wegen ihrer Ungenauigkeit — für, ebensowenig — wegen ihrer angeblichen Unwahrscheinlichkeit — gegen die Geschichtlichkeit des Berichts geltend gemacht werden; die Standhaftigkeit des Paulus aber ist angesichts der Bedeutung, die er dieser Reise nach Jerusalem beilegte, auch nicht verwunderlich[1]). Daß ferner die Dauer des Aufenthalts in Cäsarea nicht genauer angegeben wird, hat doch an dem über den Besuch in Milet Gesagten seine Analogie; und hat man endlich aus der Ähnlichkeit des 11 27 f. Berichteten auf denselben Verfasser geschlossen, so beweist gerade umgekehrt die mangelnde Beziehung auf jene Stelle, die Einführung des Agabos wie eines bisher unbekannten Mannes, daß wir es hier mit einem Stück der Quelle zu tun haben. Ist uns doch auch noch kein Beispiel begegnet, wo der autor ad Theophilum in der ersten Person Pluralis redete, ohne seiner Quelle zu folgen.

Daß aus ihr die Schilderung der Landreise[2]) von Cäsarea aus abzuleiten sei, wird niemand bezweifeln; wohl aber frägt es sich auch hier wieder, wie in V. 16 zu lesen ist. Der β-Text lautet nämlich etwa: οὗτοι δὲ ἦγον ἡμᾶς πρὸς οὓς ξενισθῶμεν, καὶ παραγενόμενοι εἴς τινα κώμην ἐγενόμεθα παρὰ Μνάσωνι Κυπρίῳ, μαθητῇ ἀρχαίῳ, und das scheint bei der Größe der Entfernung zwischen Cäsarea und Jerusalem viel wahrscheinlicher zu sein. Aber setzt nicht auch der α-Text, wenn er V. 17 fortfährt: γενομένων δὲ ἡμῶν εἰς Ἱεροσόλυμα voraus, daß man vorher noch unterwegs Station gemacht habe?[3]) Dann würde also der β-Text nur deutlicher sein,

---

[1]) vgl. auch McGiffert, a history of Christianity in the apostolic age 345.

[2]) Daß Paulus nämlich bis Cäsarea zur See gereist war, folgt teils daraus, daß das Gegenteil wohl angedeutet worden wäre — in V. 7 f. geschieht das nicht; denn διανύειν heißt nicht vollenden, sondern fortsetzen und ἐξελθόντες kann trotz V. 5, wie 16 10, das Absegeln bedeuten — teils und vor allem aber daraus, daß Paulus doch sonst einen Umweg gemacht hätte, für den kein Grund ersichtlich wäre.

[3]) vgl. Zahn, Einleitung II 344 f. Anders, aber kaum zutreffend erklärt das Weisz, Texte u. Unters. XVII, 1 101 (vgl. Das Neue

aber kaum ursprünglicher; denn mit dem unbestimmten εἴς τινα κώμην würde der Verfasser der Wirquelle, der sonst alle Stationen mit Namen nennt, das letzte Nachtquartier wohl nicht bezeichnet haben. Doch gebe ich gern zu, daß man hier zweifelhaft sein könnte — wenn sich der β-Text nicht bisher sonst überall als sekundär erwiesen hätte.

Jedenfalls liegt kein Grund vor, wegen des Anfangs von V. 17 trotz des fortdauernden Wir von hier ab einen Zusatz zur Quelle anzunehmen; denn auch die Brüder, die Paulus gern aufnahmen, brauchten nicht deutlicher bezeichnet zu werden. Ebensowenig deutet das διὰ τῆς διακονίας αὐτοῦ V. 19 darauf hin, daß hier ursprünglich von der Kollekte die Rede war; denn der Ausdruck διακονία kam auch schon 20 24 im weitern Sinne vor und die Kollekte wird in der Apostelgeschichte überhaupt nicht erwähnt. Eher könnte man nach dem hier und im folgenden (von V. 2 ab) erzählten den mit Rücksicht auf die zahllosen Judenchristen[1]) Paulus gemachten und von ihm aufgenommenen Vorschlag, durch Teilnahme an einem Nasiräergelübde seine Gesetzlichkeit zu beweisen, unglaublich finden und deshalb V. 20b—26 aus der Quelle ausscheiden. Aber wenn der Vorwurf gegen Paulus, er gebiete allen Juden in der Diaspora, ihre Kinder nicht zu beschneiden und nicht nach der Sitte zu wandeln, so begreiflich auch angesichts seiner gesetzesfreien Heidenpredigt, Konnivenz im Verkehr mit ihnen und Leugnung der Heilsnotwendigkeit jener Dinge, doch entschieden in dieser Form unbegründet war: dann konnte er, um in diesem Sinne seine Gesetzlichkeit zu dokumentieren und so an seinem Teil die auch nach dem Apostelkonzil noch gebliebnen Bedenken gegen seine

---

Testament III 199), wenn er schreibt: Die Reisebegleiter aus Cäsarea sind ja nur erwähnt, weil sie es waren, die den Mnason aus Jerusalem herbeiführten, bei dem die Reisegesellschaft herbergen sollte . . . Mit ihm kommt dann Paulus 21 17 nach Jerusalem etc.

[1]) Baur, Paulus I 228 wollte τῶν πεπιστευκότων streichen, aber dazu liegt kein genügender Grund vor. Sonst vgl. über die Lesart Wendt, Die Apostelgeschichte 344 **.

Missionsmethode zu beseitigen, wohl auch, einem nicht seltnen Brauch zufolge[1]), jenes Gelübde mit übernehmen. Nur V. 25, wo allerdings die Erwähnung der vorher gar nicht berücksichtigten Heidenchristen überrascht und erst vom β-Text erklärt wird, aber in einer Weise, die mit der Umdeutung der Jakobusklauseln 15 20 und 29 übereinstimmt und deshalb auch nicht ursprünglich sein kann — nur V. 25 wird erst vom autor ad Theophilum eingefügt worden sein und erweist sich ja auch inhaltlich, ebenso wie jene frühern Stellen, als ungeschichtlich.

Geht es dann in V. 27 weiter: ὡς δὲ ἔμελλον αἱ ἑπτὰ ἡμέραι cυντελεῖcθαι[2]), so überrascht allerdings der bestimmte Artikel vor ἑπτὰ ἡμέραι; denn das Pfingstfest, zu dem Paulus nach 20 16 in Jerusalem eintreffen wollte und wohl auch eingetroffen war, wurde ursprünglich gar nicht siebentägig gefeiert. Aber später muß das doch der Fall gewesen sein[3]), denn nur so erklärt sich ja die Anwesenheit der Juden von Asien, die wie schon bekannt eingeführt werden[4]). Daß sie endlich Paulus, obwohl er sich eben durch das Gelübde zum Judentum bekannt, doch des Abfalls von demselben beschuldigt haben sollen, ist auch nicht auffällig, wenn wir nur annehmen, daß diese Juden, wie vielleicht selbst manche Judenchristen[5]), von jenem Gelübde nichts wußten[6]). Wohl

---

[1]) vgl. Jos., ant. XIX, 6 1; Nasir II 6. Daß Paulus, wie Preuschen, Paulus als Antichrist, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1901 194 f. meint, als geheilter Aussätziger zum Tempel komme, ist ganz unwahrscheinlich.

[2]) Der β-Text liest, entsprechend seiner Vorliebe für genitivi absoluti, cυντελουμένης δὲ τῆς ἑβδόμης ἡμέρας.

[3]) vgl. Wieseler, Chronologie 110 f.

[4]) Auch wissen wir nichts von einer entsprechenden Dauer eines nachträglich übernommenen Nasiräats, und noch weniger kann man mit Rackham, The acts of the apostles 415. 419 αἱ ἑπτὰ ἡμέραι einfach mit: die Woche nach seiner Ankunft übersetzen.

[5]) Gleichwohl darf man nicht mit Baur, Paulus I 228 ff., Schwegler, Das nachapost. Zeitalter II 122, Renan, St. Paul 522 annehmen, auch die Juden aus Asien seien in Wahrheit Judenchristen gewesen.

[6]) Daß man in Paulus den Antichrist gesehen habe, wie Selwyn,

aber mußte diese Beschuldigung dann näher begründet werden: und das geschieht eben durch V. 29, gegen den auch von II. Tim. 4 20 aus, wie wir sehen werden, nichts einzuwenden ist — geschweige denn, daß die bloße Zulassung der Heiden zur Messiasgemeinde den eigentlichen Stein des Anstoßes gebildet hätte[1]). Vielmehr wird der Rest des Kapitels im wesentlichen ebenso schon in der Quelle gestanden haben und auch geschichtlich sein; denn selbst in V. 37—39 liegt kein genügender Grund vor, um einen Zusatz unhistorischer Art anzunehmen.

Daß man nämlich nach der Frage des Paulus an den Chiliarchen: εἰ ἔξεστίν μοι εἰπεῖν τι πρός σε; eine Mitteilung an diesen, nicht aber die Bitte, das Volk anreden zu dürfen, erwartet, ist nicht entscheidend — Paulus konnte auch diese Bitte so vorbereiten —; ebensowenig, daß in V. 39 das δέομαί σου, ἐπίτρεψόν μοι λαλῆσαι πρὸς τὸν λαόν keinen Gegensatz zu der Beschreibung der Herkunft des Apostels bildet — denn diese Unebenheit, die man außerdem leicht durch den Zwischengedanken: aber darauf kommt es jetzt nicht an, beseitigen kann, mochte auch schon in der Quelle stehen[2]). Noch weniger braucht das plötzliche Auftreten der Sikarier in V. 38 aufzufallen, und daß sie, sowie die ganze Beschreibung des Ägypters (trotz der abweichenden

---

St. Paul identified with Antichrist by the Jews, Exp. 1901, VI, 4 115 ff. will, ist ganz unwahrscheinlich.

[1]) V. 29 ist also nicht mit Böttger, Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung in die paulinischen Briefe IV, 1838 61 und meiner Chronologie 139, sowie den dort Genannten auszuscheiden oder mit Weisz, Über die Absicht 39 f. umzustellen — ebensowenig wie übrigens der Anfang von V. 30 mit Wendt, Die Apostelgeschichte 348 *. 350 f. und Moffatt, The historical new testament 675 als aus V. 31 vorweggenommen zu betrachten ist.

[2]) Wenn D liest: ἐγὼ ἄνθρωπος μέν εἰμι Ἰουδαῖος, ἐν Ταρσῷ δὲ τῆς Κιλικίας γεγεννημένος κτλ., so ist das eben eine nachträgliche Verbesserung (auch gegen Belser, Beiträge 5); ob aus Epiph., haer. 30 16 mit van Manen, Paulus I 118 die Lesart: Ταρσεύς εἰμι, οὐκ ἀσήμου πόλεως πολίτης zu entnehmen sei, ist doch mehr als zweifelhaft. Zur Sache vgl. Blasz, acta apostolorum, ed. mai. 233.

Angabe über die Zahl seiner Anhänger) aus Josephus stammten, ist auch nicht zu beweisen. Eher könnte an dem Inhalt der Verse auffallen — nicht, daß der Chiliarch zuerst in Paulus den Ägypter sieht; denn wenn auch ein solcher Aufrührer sonst populär war, hatte sich doch an der Abwehr gerade dieses nach Josephus[1]) das ganze Volk beteiligt — auch nicht, daß der Chiliarch, sobald Paulus ein paar Worte Griechisch spricht, seinen Verdacht fallen läßt; denn er konnte ja wissen, daß der Ägypter ein Stockjude war — aber gerade das ist allerdings bei seinem Namen auffällig — und doch nicht undenkbar. Man braucht also nicht einmal anzunehmen, daß diese Verwechslung — denn sie wird jedenfalls geschichtlich sein — in Wahrheit anders aufgeklärt wurde, als hier erzählt wird; denn daß auch die Ansprache, die Paulus in Kap. 22 an das Volk hält, schlechtweg unhistorisch sei, wird sich nicht erweisen lassen.

Allerdings so, wie wir sie jetzt lesen, kann sie zunächst einmal in der Quelle nicht gestanden haben: das folgt schon aus der weitgehenden Übereinstimmung mit Kap. 9, von der früher die Rede war. Aber lediglich erst vom autor ad Theophilum hinzugetan wird sie auch nicht sein; wenigstens haben wir bisher keinen Fall kennen gelernt, wo er rein von sich aus eine Rede eingeschaltet hätte. Die Quelle wird also auch hier eine solche erwähnt und wohl zugleich etwas näher beschrieben haben; oder ist es doch aus geschichtlichen Gründen undenkbar, daß Paulus in dieser Situation eine Rede ans Volk gehalten?

„Ist es wahrscheinlich", so hat man gefragt[2]), „daß der römische Tribun, welcher den Apostel in einem höchst tumultuarischen Auftritt gefangen nahm, einem Gefangenen, welchen er kaum noch für einen Aufrührer der gefährlichsten Art hielt, und über welchen er noch nichts weiter wußte, als was er von ihm selbst gehört hatte, daß er ein Jude aus Tarsus in Cilicien sei, in dem Augenblick, in welchem

[1]) vgl. b. j. II, 13 5.

[2]) vgl. Baur, Paulus I 238, auch Zeller, Die Apostelgeschichte 281.

er auf die Burg gebracht werden sollte, die Erlaubnis erteilte, eine öffentliche Rede zu halten, von welcher nicht vorauszusehen war, welche Wirkung sie auf das schon so bedenklich aufgeregte Volk haben werde; ist es wahrscheinlich, daß das Volk in der leidenschaftlichen Bewegung, in welcher es war, dem verhaßten Redner, von dessen todeswürdiger Schuld es im voraus überzeugt war, so lange ruhig zugehört haben würde?" Aber nach 21 34 wußten manche wohl selbst nicht genau, worum es sich handelte, und nach 22 2 waren sie noch mehr darüber erstaunt, daß Paulus aramäisch sprechen konnte; und zum andern der Chiliarch mochte ihn wohl durch die Soldaten für hinlänglich gesichert halten, vielleicht auch hoffen, auf diese Weise die Situation zu klären. Eher könnte es daher auffallen, daß er sich dann diese Rede, die er selbst natürlich nicht verstand, nicht übersetzen ließ und seiner Untersuchung zugrunde legte; aber auch zur Zeit des Josephus verstand außer ihm niemand im römischen Heere syrisch und daß der Chiliarch vielmehr sofort mit Zwangsmitteln vorging, entsprach der damals auch sonst nachweisbaren Praxis[1]) und namentlich der Willkür, mit der man die Juden zu behandeln pflegte. Vielleicht war er außerdem über den unnützen Aufenthalt, den die Rede des Paulus verursacht hatte, ärgerlich; kurz eine solche kann sehr wohl vorangegangen sein, aber freilich wohl derart, daß zunächst wenigstens wirklich die Beschuldigungen, um die sich's handelte, zurückgewiesen wurden. Dann mag der Apostel immerhin auf seine Heidenmission und Berufung zu reden gekommen sein, die ihm freilich gewiß nicht erst drei Jahre nach der Bekehrung in Jerusalem aufgegangen sein wird. Ob dieses Gesicht im Tempel überhaupt ungeschichtlich ist, wird sich dagegen nicht entscheiden lassen, jedenfalls wissen wir sonst nichts davon — denn II. Kor. 12 4 handelt es sich vielmehr um ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι und paßt, wie wir sehen werden, auch

[1]) vgl. Mommsen, Römisches Strafrecht 406.

die Zeitangabe πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων nicht zu unserm Bericht[1]). Daß die Juden bei Erwähnung der Heiden-

[1]) Wenn Paulus V. 3 sich als gebornen Tarser bezeichnet (wovon nun auch das einfache Ταρσεύς 9 11. 21 39 zu verstehen sein wird), so läßt sich das weder aus seinen Briefen, in denen er sich nirgends gegen einen darauf bezüglichen Vorwurf verteidige, noch aus Hieronymus widerlegen, der seine Geburt nach Giscala in Galiläa verlege. Denn jenes argumentum e silentio ist keineswegs zwingend; dieser aber verwechselt de vir. ill. 5 mindestens mit der Eroberung von Giscala durch die Römer im Jahre 67 eine frühere durch Varus im Jahre 4 v. Chr. und mißversteht in ep. ad Philem. 23 die Bezeichnung des Epaphras als συναιχμάλωτος des Paulus von beider Gefangennahme bei jener Gelegenheit. So ist sein Zeugnis in dieser Form jedenfalls unhaltbar (gegen Krenkel, Beiträge 1 ff.); aber auch daß wenigstens die Eltern des Paulus aus Giscala stammten (wovon indes nicht einmal die zweite Stelle bei Hieronymus verstanden werden kann), ist weder daraus zu beweisen, daß er sich II. Kor. 11 22. Phil. 3 5 als Hebräer und act. 23 6 als υἱὸς Φαρισαίων bezeichnet, noch daraus, daß er nicht nur aramäisch spricht, sondern auch betet (Gal. 4 6. I. Kor. 16 22. Röm. 8 15. act. 9 4. 21 40. 22 2. 7. 26 14). Denn die erstere Bezeichnung wird auch von Hellenisten gebraucht, die andre ist, wie wir gleich sehen werden, überhaupt ungeschichtlich, und die aramäische Muttersprache konnte auch bei strengen Diasporajuden (als die wir die Eltern des Paulus jedenfalls denken müssen) vorkommen. So spricht für ihre Herkunft aus Giscala, wenn wir von der davon unabhängigen Tradition einer Abstammung des Antichrist aus Dan gleich absehen (gegen Preuschen, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1901 197) nur die Unerfindbarkeit der Notiz; vgl. auch Farrar, The life and work of St. Paul 9, Zahn, Einleitung I 49, Neue kirchl. Zeitschr. 1904 24 ff., Mommsen, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1901 82, 4, andrerseits über Juden in Tarsus Schürer, Geschichte des jüd. Volkes III 17. — Geht es dann weiter: ἀνατεθραμμένος δὲ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιὴλ κτλ., so besagt das zwar nicht, daß Paulus nur in Jerusalem erzogen ward, daß es aber überhaupt geschah, ist weder damit zu widerlegen, daß er nirgends von einer Berührung mit Johannes oder Jesus redet (I. Kor. 9 1. II, 5 16 sind in der Tat anders zu verstehen), noch daß Gamaliel vielmehr ein Mann der Milde war. Denn ersteres war nicht nötig; letzterer aber ist, wenn man ihn nicht mit seinem gleichnamigen Enkel verwechselt, keineswegs heidenfreundlich gewesen (anders freilich zuletzt wieder Bacher, Gamaliel I., Jew. Enc. V, 1903 558 ff.). Und wäre er es auch — was hat das mit der Stellung zum Jesusglauben zu tun? Richtig ist nur, daß Gamaliel I. in manchen Punkten die Beobachtung des Ge-

mission von neuem in Wut ausbrechen[1]), ist wieder durchaus verständlich und war wohl auch schon in der Quelle berichtet, die dann bis V. 29 weiterläuft; denn zu Ausscheidungen gibt weder der Stil noch der Inhalt irgendwelchen Anlaß. Von dem römischen Bürgerrecht des Paulus und dem Eindruck, den dasselbe auf seine Gegner machte, hörten wir schon in Kap. 16 in einem durchaus glaubwürdigen Zusammenhang; so versteht man auch hier die Furcht des Chiliarchen und setzt, auch wenn es erst der β-Text ausdrücklich berichtet[2]), als selbstverständlich voraus, daß er Paulus alsbald losband.

Dann aber fällt auf, daß es in V. 30 weitergeht: τῇ δὲ ἐπαύριον βουλόμενος γνῶναι τὸ ἀσφαλές, τὸ τί κατηγορεῖται ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, ἔλυσεν αὐτὸν κτλ., daß also die Losbindung des Paulus erst am andern Tage und aus andern Gründen stattgefunden haben soll[3]). Ferner paßt V. 11, wonach er in der folgenden Nacht vom Herrn getröstet worden sei: wie in Jerusalem, so müsse er auch in Rom von ihm zeugen, viel besser als zum unmittelbar Vorhergehenden, wo Paulus streng genommen gar nicht von Jesus geredet und seine Lage durch die Parteinahme der Pharisäer sich verbessert hatte, zu Kap. 22, wo er eben gefangen genommen worden war und wohl auch schon nach der Quelle von

setzes zu erleichtern suchte — aber konnte das nicht gerade seinen Schüler zur größten Strenge antreiben? (gegen Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte III 28 ff.). Über die Geschichtlichkeit des παρὰ τοὺς πόδας vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II 326, 50.

[1]) Über den Sinn der Schilderung derselben vgl. Conybeare and Howson, The life and epistles of St. Paul 588, 5, Overbeck, Die Apostelgeschichte 396 und Blasz, acta apostolorum, ed. mai. 238; auch gegen Weisz, Das Neue Testament III 211.

[2]) Ebenso ist es sachlich richtig, aber nicht ursprünglich, wenn einige Übersetzungen (nicht der β-Text) V. 28 lesen: οὕτως εὐχερῶς Ῥωμαῖον σεαυτὸν λέγεις; ἐγὼ γὰρ οἶδα κτλ.

[3]) Blasz konjiziert daher statt τῇ δὲ ἐπαύριον (M τῇ δὲ ἐπιούσῃ) τῇ δὲ ἑσπέρᾳ; aber das beseitigt nur die eine Schwierigkeit und auch sie bloß zum Teil.

Jesus gezeugt hatte[1]). Wäre dagegen der Abschnitt 22 30 —23 10 ursprünglich, so müßte V. 15 irgendwie darauf zurückgewiesen werden[2]); denn in dem bloßen ἀκριβέστερον liegt das noch nicht. So aber ist er gewiß erst vom Redaktor eingeschoben worden und erweist sich nun auch inhaltlich als durchaus unhistorisch.

Zunächst nämlich ist — obgleich es die Juden, die aber wohl von der Bekanntschaft des Chiliarchen mit dem römischen Bürgerrecht des Paulus nichts wissen, auch V. 15 erwarten — schon dies wenig wahrscheinlich, daß jener nach den Erfahrungen des vorangehenden Tags und noch dazu (nach V. 10) ohne genügende militärische Bedeckung seinen Gefangnen nochmals seinen Gegnern vorgeführt hätte[3]). Namentlich aber wäre er danach, wie doch V. 15 erwartet wird, sicher nicht noch einmal darauf eingegangen, ebensowenig wie das Synedrium noch für den Anschlag gegen Paulus zu haben gewesen wäre, wenn es sich eben seinetwegen veruneinigt hatte[4]). Ja eine solche Verhand-

---

[1]) Dagegen möchte ich nicht mit Spitta, Die Apostelgeschichte 265 und Jüngst, Die Quellen 182 sagen, die Erwähnung des Zeugnisses in Rom weise auf die Berufung des Paulus auf sein Bürgerrecht zurück; denn damit war jenes noch keineswegs gegeben. Eher könnte man noch das γενομένης δὲ ἡμέρας V. 12 auffällig finden, zu dem daher auch Blasz, ed. mai. bemerkt: cur diem expectant? nempe quia ea quae ante narrata sunt in noctem protrecta erant. Richtiger wird man annehmen, daß von der Verhandlung eben ursprünglich hier keine Rede war.

[2]) Wie natürlich das wäre, geht daraus hervor, daß Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte III 355 einfach umschreibt: Man machte daraus so wenig Hehl, daß vielmehr der Hohepriester geradezu aufgefordert ward, Paulus aufs neue in die Tempelsynagoge vorzuladen und so Gelegenheit zur Ausführung des Mordanschlags zu schaffen.

[3]) Auch daß es 22 30 von dem Chiliarchen heißt: ἐκέλευσεν συνελθεῖν τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ πᾶν τὸ συνέδριον könnte der Darstellung von 23 15: νῦν οὖν ὑμεῖς ἐμφανίσατε τῷ χιλιάρχῳ σὺν τῷ συνεδρίῳ, ὅπως καταγάγῃ αὐτὸν εἰς ὑμᾶς κτλ. zu widersprechen scheinen; aber das braucht nur an der ungenauen Ausdrucksweise zu liegen.

[4]) Wenn Weisz, Das Neue Testament III 217 sagt: Natürlich vertrauten sie ihren Plan nur einzelnen an, welche hier ihrer Kate-

lung wäre auch zu andrer Zeit ganz undenkbar gewesen — sowohl was das Verhalten des Paulus, als was das Benehmen der Sanhedristen betrifft.

Gleich V. 1 macht den Eindruck, als ob Paulus die Verhandlung eröffnet hätte, was er doch natürlich als Angeklagter nicht konnte. Aber auch wenn dieser Eindruck trügen sollte, so blieb doch seine Behauptung: ἐγὼ πάσῃ cυνειδήcει ἀγαθῇ πεπολίτευμαι τῷ θεῷ ἄχρι ταύτης τῆς ἡμέρας wenigstens in dieser Form undenkbar. Zwar brauchte er ja gewiß in diesem Zusammenhang nicht in der Weise etwa von Röm. 7 von seinen Sünden im allgemeinen zu reden; aber das Bewußtsein, als Christenverfolger eigentlich des Apostelnamens unwürdig zu sein (I. Kor. 15 9; vgl. Gal. 1 13; Phil. 3 6), konnte doch hier nicht so völlig zurücktreten. Und sollte er wirklich dann dem Hohenpriester[1]) zugerufen haben: τύπτειν cε μέλλει ὁ θεός, τοῖχε κεκονιαμένε und das nachträglich damit gerechtfertigt haben[2]), er habe ihn — denn nur so können die Worte verstanden werden[3]) — nicht erkannt? Das ist, soll er nicht direkt gelogen haben, selbst dann undenkbar, wenn der Hohepriester nicht den Vorsitz führte; denn unter allen Umständen mußte zumal der frühere Rabbi den Hohenpriester an seiner Tracht erkennen[4]). Hätte er ihn aber auch nur für einen gewöhnlichen Sanhedristen gehalten, so durfte er ihn doch nach seinem eignen Grundsatz V. 5 nicht schmähen. Und noch weniger konnte er endlich V. 6 von sich sagen: ἐγὼ Φαρι-

---

gorie nach als Mitglieder des Hohenrats bezeichnet werden, der ihnen die Gelegenheit zur Ausführung schaffen soll, ohne selbst etwas damit zu tun zu haben — so steht im Text das Gegenteil davon.

[1]) Wenn Trip, Paulus 252 ff., ὁ ἀρχιερεύc mit „ein Hohenpriester“ übersetzen möchte, so geht das in diesem Falle doch nicht an.

[2]) Wenn statt τὸν ἀρχιερέα τοῦ θεοῦ λοιδορεῖc Cyprian zu lesen scheint: οὕτωc ἐμπαίζειc τῷ ἀρχιερεῖ τοῦ θεοῦ λοιδορῶν; so war das gewiß nicht in den β-Text zu nehmen und für ursprünglich zu halten.

[3]) Gegen andre Erklärungen vgl. Zeller, Die Apostelgeschichte 282.

[4]) Auch gegen Farrar, The life and work of St. Paul 541, Belser, Beiträge 130.

caîóc eἰμι, υἱὸc Φαριcαίων — denn darüber urteilt er Phil. 3 7 vielmehr: ἅτινα ἦν μοι κέρδη, ταῦτα ἥγημαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν[1]) — und endlich als Grund seiner Anklage die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten bezeichnen — das war sie selbst in dem Sinne nicht, daß er die Auferstehung Jesu als Beweis seiner Messianität ansah; denn jetzt handelte es sich speziell um seine Stellung zum Gesetz oder noch genauer zum Tempel. Paulus hätte also, und zwar dann wohl in der Absicht, seine Gegner zu entzweien, den eigentlichen Streitpunkt verschoben; aber — das ist die andre Frage — wären sie ihm auch in diese Falle gegangen?[2]) „Parteien", so hat man gesagt, „die über so wesentliche Punkte voneinander abwichen, demungeachtet aber im Leben sich so vielfach berührten, und im Synedrium in einem und demselben Kollegium vereinigt waren, mußten sich über ihre Differenzpunkte längst so sehr aneinander abgerieben haben, daß sie unmöglich bei jeder Gelegenheit aufs neue zum Gegenstand des heftigsten Streites werden konnten[3])". Dagegen ist freilich von andrer Seite wieder eingewandt worden, gerade theologisch erhitzte Parteien pflegten jede Gelegenheit, Zeugnis wider einander abzulegen, mit Begierde wahrzunehmen[4]); aber daß eine solche hier wirklich vorlag, wäre doch nur dann anzunehmen, wenn Pharisäer und Sadduzäer Paulus noch gar nicht gekannt hätten — und das ist schlechterdings

---

[1]) vgl. auch Zeller, Die Apostelgeschichte 284: Einen Israeliten konnte sich Paulus allerdings nennen, wie er dies an einer Stelle tut, welche dem Verfasser vielleicht vorgeschwebt hat, Röm. 11 1, denn dieser Name bezeichnet zunächst die Abstammung, aber einen Pharisäer nun und nimmermehr, denn dies ist die Bezeichnung für das religiöse Bekenntnis.

[2]) Wenn V. 8 nach ὁμολογοῦcιν f sah lesen: εἶναι ἀνάcταcιν καὶ ἄγγελον καὶ πνεῦμα, so ist das natürlich nur eine Verbesserung des ungenauen τὰ ἀμφότερα; um vollends zu Anfang von V. 9 mit f lesen zu können: καὶ κραυγῆc γενομένης ἐν ἑαυτοῖc ἐcχίcθηcαν, muß Blasz am Ende von V. 7 gegen alle Zeugen καὶ ἐcχίcθη τὸ πλῆθοc streichen.

[3]) vgl. Baur, Paulus I 233.

[4]) vgl. Holtzmann, Handkommentar zum neuen Testament I, 2 138.

undenkbar. Vollends wenn die Pharisäer V. 9 sagen: οὐδὲν κακὸν εὑρίσκομεν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ· εἰ δὲ πνεῦμα ἐλάλησεν αὐτῷ ἢ ἄγγελος; so hätten sie sich ja geradezu für ihn erklärt — aber woher dann der ganze Gegensatz im vorhergehenden und nachfolgenden? Auch das ist noch unwahrscheinlich, daß der Chiliarch, um Paulus zu befreien, „das Heer" sollte haben ausrücken lassen — f sagt deshalb auch nur numerum militum; aber selbst das war wohl überflüssig, wenn Paulus doch gewiß nicht ohne Bedeckung vor Gericht gestellt worden wäre.

So erweist sich der Abschnitt 22 30—23 10 von allen Seiten als ungeschichtlich, und kann es sich nur noch fragen, wo der autor ad Theophilum ihn hernahm und weshalb er ihn hier einschaltete. Das letztere ist nun gewiß vor allem wegen des ἀκριβέστερον V. 15 geschehen — ähnlich wie das andre ἀκριβέστερον 18 26 die Einfügung von V. 25c hervorrief; im übrigen aber wird der Redaktor diese Episode gewiß nicht erfunden, sondern aus der spätern Legende aufgenommen haben. Möglich, daß auf ihre Ausgestaltung auch die Leidensgeschichte Jesu einwirkte; denn obwohl die ähnliche Szene Joh. 18 22f. sich eben erst beim vierten Evangelisten findet und ungeschichtlich sein könnte, so wird sie doch schon vor Abfassung des Evangeliums erzählt worden und also auch zur Zeit der Entstehung dieser Episode bekannt gewesen sein. Aber schließlich kommt es ja für unsern Zweck auf diese Frage nach dem Ursprung derselben gar nicht weiter an; genug, daß sie an dieser Stelle und an sich ungeschichtlich ist und ihr auch kein historischer Kern zugrunde zu liegen scheint [1]).

Um so glaubwürdiger ist dann wieder das Folgende, zunächst die Vision, zu der die psychologischen Vorbedingungen offenbar durchaus vorhanden waren; dann der Anschlag jener vierzig Fanatiker, die an die auch sonst

[1]) Spitta, Die Apostelgeschichte 269 und Wendt, Die Apostelgeschichte 359* finden einen solchen in Teilen von 22 30; aber beweisen läßt sich nichts.

damals und sogar im Dienste des Prokurators oft hervortretenden Sicarier erinnern. Die Abwehr ihres Attentats wird allerdings so umständlich erzählt, daß man auf Erweiterung der Quelle schließen könnte [1]); aber dazu lag doch eigentlich kein besondrer Grund vor, und verschieden ausführlich schreiben zu verschiedenen Zeiten auch andre, ohne daß ein bestimmter Anlaß dazu ersichtlich wäre. Nur das elogium V. 26—30 wird erst vom autor ad Theophilum hinzugetan sein, obwohl die in V. 27 vorliegende und auch bei g nur verringerte Ungenauigkeit [2]), die aber doch, wenn überhaupt, auch vom Redaktor beabsichtigt sein könnte, oft für seine Echtheit angeführt wird. Gleichwohl konnte der Verfasser der Wirquelle kaum von einem solchen Aktenstück Kenntnis gewinnen; ja V. 28, womit wieder der nächste zusammengehört [3]), bezieht sich auf den der Quelle fremden Zusatz 22 30 ff. — dann aber wird auch der ganze Brief, der doch einen durchaus einheitlichen Eindruck macht, erst später hinzugefügt worden sein.

Inhaltlich könnte nur die Größe der Paulus beigegebenen Eskorte, die daher f herabmindert [4]), auffallen; aber auch sie erklärt sich, wie der β-Text ausdrücklich hervorhebt, aus der Befürchtung eines Überfalls nicht nur durch die vierzig Verschworenen, sondern wohl auch noch andre. Daß es dabei V. 23 gerade von den στρατιῶται, die V. 32 schon in Antipatris umkehren [5]), heißt, sie sollten bis Cä-

---

[1]) vgl. ebenda 365 *.

[2]) Paulus hatte sich nach 22 25 ff. erst später als römischen Bürger zu erkennen gegeben, nicht als oder bevor er von den Römern gefangen genommen wurde. Ähnliche Ungenauigkeiten fanden wir auch 21 11 und werden ihnen 23 23. 28 17 wieder begegnen.

[3]) Wenn hier der β-Text hinter νόμου hinzusetzt: Μωυσέως καὶ Ἰησοῦ τινος, so war davon gerade V. 1 ff. keine Rede gewesen.

[4]) Hier wird das erste διακοσίους hinter στρατιώτας und καί vor ἱππεῖς weggelassen, dagegen von M f s sah statt ἑβδομήκοντα (wohl der Gleichmäßigkeit halber) ἑκατόν gelesen.

[5]) Wenn g hier liest: ἐάσαντες τοὺς στρατιώτας εἰς τὴν παρεμβολήν, μετὰ μόνων τῶν ἱππέων ἦλθον εἰς τὴν Καισάρειαν, so ist das nicht besser, sondern schlechter; denn: die Soldaten ließen die Soldaten in

sarea gehen, ist eine Ungenauigkeit, die die Geschichtlichkeit des übrigen nicht in Frage stellen kann — ebensowenig wie die ungeschickte Verteilung des Accents, der doch nicht auf der Übergabe des Briefs, sondern des Paulus liegen sollte, in V. 33. Nicht einmal das ist daraus zu entnehmen, daß ursprünglich von einem elogium gar keine Rede war; die letzten fünf Verse können vielmehr wesentlich so, wie wir sie jetzt lesen, schon in der Quelle gestanden haben [1]).

Wohl aber wird im folgenden Kapitel zunächst wieder die Rede des Tertullus, so gut sie in den Mund eines solchen Rhetors paßt, nicht ursprünglich sein [2]); ebensowenig wie umgekehrt die des Paulus, die nun auch inhaltlich zu manchen Bedenken Anlaß gibt. Zunächst nämlich konnte

---

die Burg zurückkehren, ist unmöglich, daher auch Blasz V. 31 statt στρατιῶται gegen alle Zeugen ἑκατοντάρχαι konjiziert. Gleichwohl läßt sich auch hier wieder der Ursprung jenes Textes aufzeigen: das auf die ἱππεῖς bezügliche οἵτινες schien unmittelbar vorher eine Erwähnung dieser zu verlangen.

[1]) Was van Manen, Paulus I 90. 94. 117. 119 über eine hier zugrunde liegende Überlieferung von einer freiwilligen Reise des Paulus nach Cäsarea sagt, ist in unsern Quellen ohne allen Anhalt.

[2]) Ob hinter ἐκρατήσαμεν V. 6 mit E g p ^{2} v syr. die Worte: καὶ κατὰ τὸν ἡμέτερον νόμον ἠθελήσαμεν κρῖναι· παρελθὼν δὲ Λυσίας ὁ χιλίαρχος μετὰ πολλῆς βίας ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν ἀπήγαγεν, κελεύσας τοὺς κατηγόρους αὐτοῦ ἔρχεσθαι πρός σε zu lesen und das nun folgende παρ' οὗ statt auf Paulus, auf Lysias zu beziehen ist, läßt sich schwer entscheiden. Dafür wird angeführt, daß die Juden doch nicht den Angeklagten als Zeugen aufgestellt haben werden; dagegen, daß sie dann selbst sofort die V. 22 erfolgende Vertagung beantragt hätten. Gleichwohl könnte eben dieser Entscheid des Felix: ὅταν Λυσίας ὁ χιλίαρχος καταβῇ, διαγνώσομαι τὰ καθ' ὑμᾶς so aufgefaßt werden; aber nötig ist das nicht; denn daß Lysias einmal abgelöst würde, verstand sich auch ohnedies von selbst. Umgekehrt könnte V. 10: ἀπεκρίθη δὲ ὁ Παῦλος, νεύσαντος αὐτῷ τοῦ ἡγεμόνος λέγειν eine vorherige Anrufung seines Zeugnisses voraussetzen; aber zwingend ist auch dies nicht. Am ehesten ließe sich für den kürzern Text geltend machen, daß auch die Rede des Paulus V. 19 ff. mit einem Hinweis auf die Nichtigkeit der Vorwürfe seiner Gegner schließt — aber ist das notwendig beabsichtigt?

er nicht so einseitig, wie es in V. 11 und 17 geschieht, die Anbetung und Darbringung von Almosen[1]) und Opfern (d. h. für die Nasiräer) als Zweck seines Besuchs in Jerusalem darstellen, ganz abgesehen von der weitern Ungenauigkeit, daß ihm die letztere erst dort selbst nahegelegt wurde. Ferner ließ sich die religiöse Stellung des Apostels nicht so, wie V. 14 ff., bezeichnen, und endlich nimmt V. 20 f. auf jene Szene 22 30 ff. Bezug, die wir bereits als ungeschichtlich erkannten[2]). Immerhin mag sich Paulus im übrigen, wenn wirklich — und das scheint wegen des weitern Verlaufs des Prozesses anzunehmen zu sein — der allgemeinere Vorwurf der Ruhestörung gegen ihn erhoben worden war, ähnlich wie hier verteidigt haben; ja die Angabe V. 11, er sei erst vor zwölf Tagen nach Jerusalem gekommen, dürfte auf guter Überlieferung beruhen und auch schon in der Quelle gestanden haben. Vielfach zwar erklärt man sie ja so, daß der autor ad Theophilum einfach die sieben Tage 21 27, die doch dort noch gar nicht abgelaufen waren, und die fünf 24 1, zwischen denen und jenen wieder andre lagen, addiert habe[3]): aber ein solches mechanisches Verfahren dürfen wir ihm doch wohl nur im Notfalle zutrauen. Ebensowenig freilich kann er sie berechnet haben; denn wenn er auch, den ersten Tag 21 18, den zweiten V. 26 findend, die Gefangennahme des Paulus auf den fünften ansetzte — und weniger als vier, d. h. die größre Hälfte von den sieben Tagen V. 27 kann er wegen des Ausdrucks: ὡς δὲ ἔμελλον αἱ ἑπτὰ ἡμέραι cυντελεῖcθαι[4]) nicht als

[1]) Ich glaube mit Steck, Der Galaterbrief 179 f. und Harnack, theol. Lit. Ztg. 1888 492 f. auch ἐλεημοcύνας εἰc τὸ ἔθνοc μου auf die Opfer für die Nasiräer beziehen zu müssen; denn eine Erwähnung der Kollekte würde eben hier nicht in den Zusammenhang passen. Vgl. auch Zeller, Die Apostelgeschichte 268, 1.

[2]) Die bei Wendt, Die Apostelgeschichte 369* Genannten und Hilgenfeld, acta apostolorum 298 wollen deshalb die betreffenden Abschnitte ausscheiden, aber dazu liegt kein genügender Grund vor.

[3]) Noch weniger können sie mit Overbeck, Die Apostelgeschichte 415 als runde Zahl verstanden werden.

[4]) Über die Lesart des β-Textes vgl. oben S. 302, 2.

vergangen gedacht haben — so kam er, den sechsten 20 30, den siebenten 23 12, den achten V. 32 findend, mit den fünf Tagen 24 1, die sich nicht anders, als von der Ankunft des Paulus in Cäsarea ab berechnen ließen, unfraglich auf den dreizehnten und nicht den zwölften Tag nach seiner Reise nach Jerusalem[1]). Der zwölfte ergibt sich nur dann, wenn man jene ungeschichtliche Verhandlung 20 30 ff. außer Betracht läßt; das wird aber der autor ad Theophilum kaum getan haben; also hat er jene Angabe bereits überkommen. Und so dürfte wohl auch sonst der allgemeine Inhalt der Rede des Paulus schon in der Quelle bezeichnet gewesen sein.

Jedenfalls setzt sie sich in V. 22 fort, auch wenn die Erklärung des Verfahrens des Felix (ἀκριβέστερον εἰδὼς τὰ περὶ τῆς ὁδοῦ) apologetisch gefärbt sein wird. Dagegen ist die Episode von dem Verhör vor Drusilla V. 24—26 doch nicht so inhaltlos und 25 13 ff. parallel, daß sie deshalb ungeschichtlich sein müßte[2]); geschweige denn, daß die in V. 26 ausgesprochne Erwartung des Felix, Paulus würde

---

[1]) Daß μετὰ πέντε ἡμέρας = nach vier Tagen und εἰσὶν ἡμέραι δώδεκα = es sind dreizehn Tage heißen könnte, halte ich trotz Wendt, Die Apostelgeschichte 370. 374 für unmöglich.

[2]) Gegen Weisz, Über die Absicht 46 f. Hilgenfeld, acta apostolorum 298 will V. 25 ausscheiden, weil sich V. 26 besser an V. 24 anschließe; aber auch das ist nicht zwingend. Wenn endlich Blasz in V. 24 liest: Δρούσιλλα ἡ γυνὴ τοῦ Φήλικος, οὖσα Ἰουδαία, ἠρώτα ἰδεῖν τὸν Παῦλον καὶ ἀκοῦσαι τὸν λόγον· βουλόμενος οὖν τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι αὐτῇ κτλ., so ist das schon wegen seiner schlechten Bezeugung kaum ursprünglich. Eher könnte die von M s statt θέλων τε χάριτα καταθέσθαι τοῖς Ἰουδαίοις κατέλιπε τὸν Παῦλον δεδεμένον V. 27 gebotne Lesart εἴασεν ἐν τηρήσει διὰ Δρούσιλλαν in Frage kommen, zumal da, wenn ihr Verführer mit dem Gegner des Paulus von Paphos her identisch war, Drusilla in der Tat gegen diesen eingenommen sein konnte (vgl. Harris, Exp. 1902, VI, 5 194); aber ebensogut kann das Motiv auch der Geschichte von der Gefangenschaft des Täufers Mc. 6 17 und Par. nachgebildet sein, und jedenfalls sieht es eher wie ein Ersatz des im α-Text Gesagten, später aber nicht mehr Verständlichen aus, als umgekehrt (auch gegen Belser, Beiträge 6 ff. 137, Weisz, Über die Absicht 47 ***).

einen Bestechungsversuch machen, dem Vorhergehenden widerspräche oder sonst unwahrscheinlich wäre[1]). Und noch weniger hätte man angesichts ähnlicher Fälle[2]) die Geschichtlichkeit der zweijährigen Gefangenschaft des Paulus[3]) bezweifeln sollen; denn daß wir darüber hier nichts Näheres erfahren, und in Kap. 25 f. gewissermaßen eine Parallele zu 22 ff. haben, liegt in der Natur der Sache[4]).

Wir werden also auch das Folgende zunächst wenigstens aus der Quelle ableiten[5]) und für geschichtlich halten; denn der Vorschlag des Prokurators V. 9, Paulus doch in Jerusalem zu verhören[6]), erklärt sich zwar wohl nicht aus Konnivenz gegen die Juden, zu der er schon vorher Anlaß gehabt hätte, desto besser aber aus der jetzt erst gewonnenen Einsicht in die gegen Paulus schwebende Klage. Und was zum andern die Appellation oder richtiger Provokation an den Kaiser betrifft, so war ja ihre Möglichkeit mit dem römischen Bürgerrecht des Paulus gegeben[7]); und ihre Wirklichkeit zu bestreiten, liegt auch in der schon mehrfach erwähnten ungeschichtlichen Beurteilung der römischen Obrigkeit durch die Apostelgeschichte kein genügender Grund vor. Vielmehr wird von hier aus sogar

---

[1]) Vgl. vielmehr das von Josephus, b. j. II, 14 1, ant. XX, 9 2 über den zweiten Nachfolger des Felix, Albinus erzählte.

[2]) vgl. Mommsen, Römisches Strafrecht 487 ff.

[3]) Daß διετία vielmehr die Dauer der Prokuratur des Felix angebe, hat meines Wissens nur V. Weber, Kritische Geschichte der Exegese des 9. Kapitels des Römerbriefes 1889 189 f. behauptet; aber wäre dann vorher V. 10, wenngleich erst beim Redaktor, davon die Rede gewesen, daß er seit vielen Jahren Richter dieses Volkes sei?

[4]) vgl. Wendt, Die Apostelgeschichte 380, Mommsen, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1901 87, gegen Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter 440 ff.

[5]) Nur die Rede des Paulus V. 10 f. könnte wieder später sein, obwohl die sicher ungeschichtliche Voraussetzung, der Prokurator wisse ganz gut, daß Paulus den Juden nichts zuleide getan, auch schon der Verfasser der Quelle machen mochte.

[6]) vgl. dazu Mommsen, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1901 94, 5.

[7]) vgl. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II 467, Mommsen, Römisches Strafrecht 242 f. 477 ff., Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1901 94 ff.

jene zweijährige Dauer der Gefangenschaft des Paulus unter Felix nachträglich noch einen Grad wahrscheinlicher; denn gewiß hätte sich Paulus zu der Appellation an den Kaiser, die ihn zwar an das Ziel seiner Wünsche, nach Rom, aber doch nur als Gefangenen bringen sollte, trotz all seines auch Röm. 13 hervortretenden Optimismus nicht entschlossen, wenn ihm noch eine andre Möglichkeit freizukommen übrig gewesen wäre.

Erst die Rede des Festus an Agrippa V. 14c—21 werden wir wieder vom autor ad Theophilum ableiten[1]) und für ungeschichtlich erklären müssen — schon deshalb, weil doch bei diesem Gespräch weder Paulus selbst noch einer seiner Anhänger gegenwärtig gewesen sein kann. Bei der andern V. 24—27 fällt ja dieser Grund weg; dafür kommt aber — abgesehen vom ganzen apologetischen Ton — der andre hinzu, daß ein so tumultuarisches Verfahren der Juden in Jerusalem und Cäsarea, wie es in den Worten βοῶντες μὴ δεῖν αὐτὸν ζῆν οὐκέτι V. 24 liegt, weder vorher berichtet war noch überhaupt wahrscheinlich ist[2]). Immerhin mag Festus seinen Gästen irgendwie seinen Gefangnen vorgestellt haben; daß es in so zahlreicher Versammlung, wie V. 23 angenommen wird, geschah, hatte wohl den Grund, daß er ihnen einen neuen Eindruck von der Macht des römischen Reiches geben wollte[3]).

---

[1]) Hilgenfeld, acta apostolorum 299 will sogar den ganzen Abschnitt 25 13—26 32 ausschalten, aber dazu liegt kein genügender Grund vor.

[2]) Deshalb ist auch nicht anzunehmen, daß der von Blasz gebotne ausführlichere Text von V. 25, der den ersten Anstoß beseitigen will, ursprünglich sei. Ebensowenig aber ist V. 24cd. 25. 27 mit Jüngst, Die Quellen 186 auszuscheiden, sondern die ganze Rede für später zu halten.

[3]) Wenn der Syrer statt (nicht nach, wie Blasz druckt) τοῖς κατ' ἐξοχὴν τῆς πόλεως liest: τοῖς καταβεβηκόσιν ἀπὸ τῆς ἐπαρχίας, so hat er wohl an jenen Worten Anstoß genommen und denselben beseitigen wollen. Aber die Chiliarchen blieben dann immer noch auffällig, wenn man ihre Anwesenheit nicht so, wie oben geschehen, erklärt

Daß die Rede in Kap. 26 nicht aus der Quelle stammt, folgt, wie bei Kap. 22, schon aus der weitgehenden Übereinstimmung mit Kap. 9, läßt sich aber auch aus dem ungeschichtlichen Inhalt nachweisen, den man einem Gefährten des Paulus nicht wird zutrauen können. Zunächst nämlich hätte dieser gewiß nicht so, wie es in V. 6 ff. geschieht, den Glauben an die Auferstehung — denn von ihr wird man die Stelle nach Analogie von 23 6 doch wohl in erster Linie verstehen müssen — als Grund der gegen den Apostel schwebenden Anklage bezeichnet. Ferner widerspricht das πᾶσαν τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας . . . ἀπήγγελλον V. 20 dem ἤμην δὲ ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας Gal. 1 22 und läßt sich auch mit dem Auftreten des Paulus beim Apostelkonzil, auf dem gerade jene Teilung der Missionsgebiete vorgenommen wurde, oder dem ὥστε με ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ Röm. 15 19 nicht rechtfertigen[1]). Und ebenso gibt V. 22 f., wo der Text von f und g sicher nicht zu bevorzugen ist und auch nichts bessern würde, keineswegs die Quintessenz des Paulinismus wieder, so gewiß auch der Apostel bei dieser Gelegenheit einen Schriftbeweis geführt haben wird. Denn darauf deutet das sicher geschichtliche Wort des Prokurators: μαίνῃ, Παῦλε, τὰ πολλά σε γράμματα εἰς μανίαν περιτρέπει hin, in dem γράμματα nach Joh. 7 15; II. Tim. 3 15 von der Schriftgelehrsamkeit zu verstehen sein wird. So mag Paulus auch etwa in der Weise, wie es die Apostelgeschichte erzählt, Agrippa apostrophiert haben; dagegen seine Antwort ist gewiß etwas apologetisch gefärbt, auch wenn sie schon in der Quelle gestanden haben sollte.

Jedenfalls setzt sie 27 1 wieder ein, obgleich es auffallen könnte, daß V. 2 Aristarch, der doch schon 19 29 als Macedonier und 20 4 als Thessaloniker bezeichnet worden war, nochmals als beides beschrieben wird. Aber so gut

[1]) Wenn Blass, ed. min. εἰς πᾶσάν τε χώραν Ἰουδαίοις καὶ τοῖς ἔθνεσιν liest, so ist das nicht genügend begründet.

wie der autor ad Theophilum konnte doch schließlich auch der Verfasser der Wirquelle eine nochmalige Charakteristik des Mannes für nötig halten; ja wenn jener einmal eingriff, hätte er wohl auch sonst etwa in der Weise von f p w s geändert[1]).

Eher könnte man an dem Inhalt Anstoß nehmen, sofern zunächst einmal eine σπεῖρα Σεβαστή für Cäsarea bisher wenigstens nicht nachgewiesen ist. Aber da dieses Ehrenprädikat sonst mehrfach vorkommt, mag es auch einer der fünf Auxiliar-Kohorten, die damals dort standen, verliehen gewesen sein[2]); der Ausdruck braucht also weder aus einer Verwechslung mit den Σεβαστηνοί, wie sie allerdings in Cäsarea garnisonierten[3]), noch mit den August(i)ani[4]) oder frumentarii[5]) erklärt zu werden — um so weniger als von einer Verwendung jenes Elitekorps der Prätorianer zu derartigen Kommandos nichts bekannt ist und diese zwar später, wo sie fest organisiert waren, zu solchen Dienstleistungen herangezogen wurden[6]), aber nirgends σπεῖρα Σεβαστή oder ähnlich heißen.

Weiterhin hat man gefragt, wie Paulus von Aristarch und mindestens noch dem Verfasser der Wirquelle begleitet werden konnte, und schon daran gedacht, sie seien

---

[1]) Man braucht also auch nicht anzunehmen, wie ich es früher (Chronologie 144) nach Schmidt, Die Apostelgeschichte I 86 ff. tat, das Folgende sei von dem Verfasser des Wirberichts zuerst und gleich auf der Reise aufgezeichnet worden.

[2]) vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I 461 f.

[3]) vgl. Schwarz, de cohorte Italica et Augusta 1720.

[4]) vgl. Wieseler, Chronologie 389, 1, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien 1869 325, Belser, Beiträge 154. Wieselers Vermutung über Julius (vgl. auch Chronologie 605 f.) haben meines Wissens nur Conybeare and Howson, The life and epistles of St. Paul 605 wiederholt.

[5]) vgl. Mommsen, Zu Apostelgeschichte 28 16, Sitzungsberichte der Akademie zu Berlin 1895 503, Ramsay, St. Paul 315. 348, Rackham, The acts of the apostles 478 f.

[6]) vgl. Marquardt, Römische Staatsverwaltung II, 1876 477, Mommsen, Sitzungsberichte 1899 496, Belser, Beiträge 146 ff.

als seine Diener mitgenommen worden[1]). Aber da die Reise auf einem Kauffahrteischiffe stattfand, liegt es wohl näher, anzunehmen, sie seien, wenngleich zu seiner Bedienung, auf eigne Kosten mitgereist[2]).

Daß Paulus in Sidon seine Freunde[3]) besuchen durfte, ist schon dem Abschreiber von f aufgefallen, der deshalb diese zu Paulus kommen ließ. Aber nach dem bisherigen Verlauf des Prozesses des Apostels konnte ihn doch der Centurio auch (natürlich unter militärischer Bedeckung) beurlauben; wir brauchen also in dieser Notiz keinen apologetischen Zug zu finden[4]).

Auch daß man dann in Leh an Cypern vorbeifuhr und so auf diesem Wege nach Myra kam, war bei dem um diese Zeit wehenden Westwind, der aber an der kleinasiatischen Küste von dem Landwind und der nach Westen setzenden Strömung equilibriert wurde[5]), nur natürlich. Und ebenso, daß sich dort ein alexandrinisches Getreideschiff fand, das nach Italien wollte, aber bei dem herrschenden Westwind nur nach Norden hatte steuern können[6]). Da sich jene Strömung am chelidonischen Kap nach Süden wendet und später auch die Landwinde aufhören, kam man dann natürlich nur mit Mühe in die Nähe von Knidos und mußte nun, da der Wind wohl nach Nordwest herumging, südwestlich steuern, um an der Südküste von Kreta in derselben Weise, wie vorher an der von Kleinasien, vor-

---

[1]) vgl. Ramsay, St. Paul 315 f.

[2]) Weisz, Das Neue Testament III 245 f. macht einen Unterschied zwischen Lukas und Aristarch; aber das liegt im Text wohl nicht.

[3]) Doch vgl. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 301.

[4]) Auch die andern Gründe, die Overbeck, Die Apostelgeschichte 451 und van Manen, Paulus I 80 f. gegen die Ursprünglichkeit anführen, sind nicht zwingend.

[5]) vgl. Conybeare and Howson, The life and epistles of St. Paul 557, 1. 632 ff., Ramsay, St. Paul 298.

[6]) vgl. die ähnlichen Fälle bei Conybeare and Howson, The life and epistles of St. Paul 636, 4, Ramsay, St. Paul 298 f. 319 f.

wärtszukommen zu suchen. Wenn hier ein Ort namens Καλοί λιμένες bei der Stadt Λασαία, Λασέα, Λάισσα oder Ἄλασσα vorausgesetzt wird, so ist dieselbe wohl mit Ἀλαί zwischen Lebena und Matala identisch, daher auch Καλοὶ λιμένες dort gelegen haben wird, wo man es jetzt zeigt[1]). Hier wollte Paulus überwintern; der Steuermann und Reeder[2]) dagegen stimmten, da der Hafen trotz seines Namens in der Tat weit weniger sicher als Phönix war, für Fortsetzung der Reise bis dorthin, und der Centurio schloß sich mit den übrigen leichtverständlicherweise ihrer Meinung an[3]). In der Tat kam jetzt ein leichter Südwind auf, so daß man sein Vorhaben[4]) ausführen zu können glaubte; aber als man um das Kap herum und so nicht mehr durch die Küste geschützt war, stürmte hier ein Wirbelsturm aus Ostnordost herab, in den man den Kopf des Schiffes nicht mehr bringen konnte, so daß man vielmehr lenken mußte[5]). Damit es bei dem starken Stampfen

---

[1]) vgl. Renan, St. Paul 549, 2, Breusing, Die Nautik der Alten 1886 158, Blasz, acta apostolorum, ed. mai. 274 usw.

[2]) So und nicht Kapitän ist ναύκληρος doch wohl trotz Ramsay, St. Paul 323 f. und Wendt, Die Apostelgeschichte 406 zu übersetzen; denn sonst würde es vor κυβερνήτης stehen.

[3]) Darin liegt nicht, wie Ramsay, St. Paul 323 ff. meint, daß er das Kommando auf dem Schiff übernommen hätte; denn die Entscheidung trafen vielmehr οἱ πλείονες; d. h. sie erklärten sich mit der Weiterfahrt einverstanden, während andernfalls ihnen zuliebe auch das Schiff in Καλοὶ λιμένες überwintert hätte. Wenn f in V. 11 f. liest: ὁ δὲ κυβερνήτης καὶ ὁ ναύκληρος ἐβουλεύοντο πλεῖν, εἴ πως δύναιντο καταντῆσαι εἰς Φοίνικα, λιμένα τῆς Κρήτης, ⟨καὶ⟩ ἐπείθετο ἐκείνοις μᾶλλον ὁ ἑκατοντάρχης ἢ τοῖς ὑπὸ Παύλου λεγομένοις, so ist das ja glätter als der gewöhnliche Text, aber ebendeshalb sicher nicht ursprünglicher. Daß endlich Krenkel, Beiträge 422 diesen Bericht stark gekürzt findet, geschieht nur zugunsten von Tit. 3 12 f., wovon schon oben S. 162 die Rede war.

[4]) Darunter verstehen Breusing, Die Nautik der Alten 164 und von Goerne, Der Schiffbruch des Apostels Paulus vom seemännischen Standpunkt erläutert, Neue kirchl. Zeitschr. 1898 361, die Erreichung der italienischen Küste; aber nach dem Folgenden handelt es sich nur um Phönix.

[5]) So erklärt die Stelle wenigstens Breusing, Die Nautik der

nicht den Rücken brechen sollte, wurde es von unten gegürtet, d. h. an der Außenseite der Länge nach mit starken Tauen umwunden, und um gleichzeitig die Fahrtgeschwindigkeit zu verringern, wurde das Schleppgeschirr heruntergelassen. Denn das wird (wie die Umschreibung in g ganz richtig andeutet) χαλάσαντες τὸ σκεῦος heißen, nicht: nachdem sie das Segel gestrichen hatten — das war natürlich gleich bei Beginn des Sturmes geschehen, wo es auch von M und s erwähnt wird. Daß man dann Ladung über Bord warf, geschah deshalb, um den Tiefgang und vielleicht auch die Gefahr des Rückenbrechens zu verringern; desgleichen, daß auch das Zeug (die beiden Rahen, Stangen, Remen, Takelwerk usw.) beseitigt wurde, um für die Passagiere Platz zu schaffen, die sich nach Schließung der Luken nicht mehr auf der Bodendielung über dem Sod aufhalten konnten. So weit ist der Bericht also, wenngleich nicht überall gleich deutlich, doch durchaus glaubwürdig; in V. 21—26 dagegen folgt nun ein Abschnitt, den wir zunächst als Zutat des autor ad Theophilum und dann auch als ungeschichtlich werden betrachten müssen.

Daß er nämlich nicht der Quelle angehört haben kann, folgt zwar nicht aus seiner Entbehrlichkeit, wohl aber aus der mangelnden Bezugnahme darauf im folgenden: Paulus rechnet V. 31 mit der Möglichkeit, daß sie nicht gerettet werden würden, und hat nach V. 33 auch die ἀκιτία nicht beseitigt, gegen die sich doch seine Rede richten sollte. Ausdrücklich freilich tut sie das ja nicht; aber das war wohl auch nicht nötig: jedermann verstand das παραινῶ ὑμᾶς εὐθυμεῖν V. 22 im Sinne des παρακαλῶ ὑμᾶς μεταλαβεῖν τροφῆς V. 34. Man braucht also auch nicht anzunehmen, daß in der Quelle auf V. 20 die Worte folgten: πολλή τε ἀκιτία ὑπῆρχεν, sondern kann den ganzen Abschnitt dem Redaktor zuweisen.

Alten 166 ff., und die Einwendungen von Goernes, Neue kirchl. Zeitschr. 1898 362 f. können ihn nicht widerlegen. Über eine ähnliche Erfahrung vgl. Conybeare and Howson, The life and epistles of St. Paul 643, 4.

Und jedenfalls ist er als ungeschichtlich zu betrachten, obgleich natürlich die Zuversicht V. 22: ἀποβολὴ ψυχῆς οὐδεμία ἔσται ἐξ ὑμῶν trotz der Befürchtung V. 10 eben aus einer psychologisch nicht undenkbaren Vision zu erklären wäre. Aber daß Paulus in ihr mit dieser Bestimmtheit auch den Untergang des Schiffs und die Landung gerade an einer Insel vorausgesehen hätte, ist allerdings schwer glaublich und einfacher als vaticinium ex eventu zu erklären, das ihm ja nicht erst der autor ad Theophilum, sondern schon die ihm vorarbeitende Tradition (unter Benutzung von V. 10 und 33) in den Mund gelegt haben wird[1]).

Auch im folgenden hat man wohl die Bezeichnung des Meers zwischen Kreta und Sizilien als Ἀδρίας ungenau gefunden, aber nur, weil man den damaligen Sprachgebrauch nicht beachtete[2]). Ebenso ist die Berechnung der Fahrt von Klauda nach Malta — denn das, nicht Melita an der dalmatinischen Küste wird nach allem Weiteren gemeint sein[3]) — durchaus zuverlässig: ein Schiff, das im Sturm vor Top und Takel treibt, macht in der Tat in der Stunde anderthalb Seemeilen gut, also in dreizehn Tagen 468, und 474 beträgt die Entfernung zwischen beiden Inseln[4]). Daß

---

[1]) Auch Ramsay, St. Paul 337 sagt: this is a fair hypothesis, and deserves fair and dispassionate consideration, lehnt sie aber ebenso wie wohl Moffatt, The historical new testament 676 f. aus ungenügenden Gründen ab. Dagegen gibt wieder Weisz, Das Neue Testament III 250 zu, daß die Voraussage V. 26, wie die von der Rettung der gesamten Schiffsmannschaft V. 22. 24, nach dem Ausgang bestimmter zugespitzt ist, als sie Paulus geben konnte und nimmt nur an, daß er seine Reisegefährten unter Hinweis auf die Offenbarung 23 11 ermutigt habe.

[2]) vgl. darüber besonders Renan, St. Paul 552, 2, Breusing, Die Nautik der Alten 189 f., Ramsay, St. Paul 334, Zahn, Einleitung II 423 f., Dickson, Adria, Dict. of the Bible I 43 f., auch gegen Mommsen, Sitzungsberichte 1895 503.

[3]) Gegen die bei Conybeare and Howson, The life and epistles of St. Paul 660 ff. und Lipsius et Bonnet, acta apostolorum apocrypha I, 1891 lix f. Genannten.

[4]) Daß diese Stürme in der Tat auch jetzt noch so lange dauern, zeigen Conybeare and Howson, The life and epistles of St. Paul 651, 6.

man jetzt das Nahen des Landes merkte — denn so drückt sich der Seemann aus — ist freilich nicht so zu verstehen, als ob man, wie B[1] und g annehmen, die Brandung gehört hätte: denn dann konnte man nicht erst loten, und mußte vielmehr sofort Anker werfen, sondern so, daß das Schleppgeschirr auf den Boden stieß und hängen blieb. Da warf man, wie es auch sonst geschah[1]), vom Hinterteil vier Anker aus, hatte also wohl das Schleppgeschirr nicht aus ihnen, sondern auf andre Weise hergestellt[2]). Daß die Matrosen außerdem wirklich auch vom Vorderteil aus Anker werfen wollten, wäre ja an sich möglich[3]); aber da Paulus kaum ohne Grund vermutet hätte, sie würden entfliehen, und später nichts von einer Zurückweisung seines Verdachts berichtet wird, war er wohl doch begründet. Ja jetzt konnte der Apostel, den schon immer sein Gottvertrauen aufrecht erhalten hatte, auch ankündigen: οὐδενὸς ὑμῶν θρὶξ ἀπὸ τῆς κεφαλῆς ἀπολεῖται und, um sich für die bevorstehende Anstrengung zu stärken, zum Essen auffordern[4]). Daß man dann die ohnedies wohl verdorbene und verlorene Ladung vollends über Bord warf, ist auch nicht unwahrscheinlich: zumal nachdem das Boot verloren gegangen, mußte man das Schiff möglichst nahe ans Ufer zu bringen suchen. Der τόπος διθάλασσος, auf den man so schließlich

---

[1]) vgl. ebenda 653.

[2]) Gegen Breusing, Die Nautik der Alten 182. 192 f. 195, von Goerne, Neue kirchl. Zeitschr. 1898 366.

[3]) vgl. Breusing, Die Nautik der Alten 194, von Goerne, neue kirchl. Zeitschr. 1898 371.

[4]) Die in meiner Chronologie 145 Genannten wollen V. 33—36 ausscheiden, aber die angeführten Gründe reichen entfernt nicht zu. Höchstens könnte das ἀπολεῖται statt des in diesem Sprichwort sonst (I. Sam. 14 45. II. 14 11. I. Kg. 1 52 LXX) üblichen πεσεῖται mit Jüngst, Die Quellen 188 wie Lc. 21 18 vom autor ad Theophilum abgeleitet werden. Endlich in V. 35 denkt wohl erst der β-Text mit seinem am Schluß hinzugefügten ἐπιδιδοὺς καὶ ἡμῖν an eine Feier des Herrenmahls; aber eben das ist auch deshalb unwahrscheinlich, weil ἡμεῖς sonst in diesem Abschnitt immer im weitern Sinne gebraucht wird (vgl. auch Ramsay, St. Paul 336).

auffuhr, ist ebenfalls längst identifiziert: es war gewiß die später sog. St. Pauls-Bank, auf der jetzt noch sieben Faden Wasser stehen, während es zur Zeit des Apostels zwei oder drei gewesen sein mögen. Man mußte also einzeln das Land zu gewinnen suchen, wobei freilich einer oder der andre von den Gefangenen entkommen konnte. Daß der Centurio gleichwohl Paulus nicht vorher töten wollte, ist nach dem Früheren und namentlich unmittelbar Vorhergehenden doch verständlich genug; desgleichen daß man erst an Land selbst erkannte, daß die Insel, die die Seeleute auf dem Weg von Alexandria nach Puteoli wohl schon öfter aus der Ferne, aber nicht aus der Nähe gesehen hatten, Malta hieß.

Auch das zunächst Folgende wird aus der Quelle stammen, denn die Kürze erklärt sich daraus, daß aus diesen drei Monaten nichts zu erzählen war, und die Episode mit dem Schlangenbiß wird wohl von dem Berichterstatter selbst natürlich aufgefaßt, auch wenn die Eingeborenen an ein Wunder dachten und deshalb, ähnlich wie die Lystrener, Kap. 14, Paulus für einen Gott erklärten[1]). Anders steht es freilich mit der Heilung eines Falles von Fieber und Dysenterie, sowie anderer Krankheiten, die trotz des: πολλαῖς τιμαῖς ἐτίμησαν ἡμᾶς wohl nur Paulus zugeschrieben wird; aber wie jene, so können wir doch auch zahlreiche andre Heilungen, an die hier zu denken sein mag, natürlich, d. h. durch Autosuggestion erklären und brauchen also auch diese Notiz weder vom Redaktor abzuleiten — denn daß außer in V. 10 kein ἡμεῖς erscheint, ist doch nicht auffällig — noch für ungeschichtlich zu halten. Vielmehr spricht für die Glaubwürdigkeit wenigstens der Bemerkung V. 8 f. auch die Bezeichnung des Mannes als πρῶτος, die auf einer in

---

[1]) Im übrigen vgl. Rackham, The acts of the apostles 492: An objection is made to the story on the ground that no poisonous snakes are to be found in Malta to-day; but it would be much more astonishing, if any such had managed to survive after so many centuries in that populous island.

Malta gefundnen Inschrift wiederkehrt[1]); sein Name Πόπλιος mag entweder mit dem lateinischen Popilius identisch sein oder, wenn gleich Publius, dem Sprachgebrauch des Landvolks entsprochen haben.

Desgleichen ist der nächste Abschnitt der Quelle entnommen und auch im einzelnen durchaus glaubwürdig. Offenbar nämlich setzte der Südwind, der das Schiff dann von Rhegium am zweiten Tage nach Puteoli führte, erst später ein; daher wartete man in Syrakus drei Tage, fuhr dann herum nach Rhegium und blieb auch hier noch einen Tag. Daß Paulus in Puteoli christliche Brüder traf, ist bei der Bedeutung des Platzes — er war damals eigentlich der Hafen für Rom — auch nicht auffällig; eine Judengemeinde gab es hier schon unmittelbar nach dem Tode Herodes des Großen[2]). Wohl aber scheint es bedenklich, wenn es dann weiter heißt: παρεκλήθημεν παρ' αὐτοῖς ἐπιμεῖναι ἡμέρας ἑπτά — oder sollte der Centurio wirklich in so weitgehendem Maße auf Paulus Rücksicht genommen haben? So könnte man meinen, statt ἐπιμεῖναι sei mit HMg ἐπιμείναντες zu lesen; aber dieser Aorist paßt doch eigentlich gar nicht und das Partizip sieht wie eine erleichternde Lesart aus, die kaum in die gewöhnliche verwandelt worden wäre. Ist sie also doch ursprünglich, so muß man entweder eine Ungenauigkeit annehmen oder — und das wäre auch in jenem Falle der zugrunde liegende Sachverhalt — die Bitte der Brüder darauf beziehen, daß Paulus und die Seinen während des siebentägigen Aufenthalts bei ihnen Quartier nehmen möchten. Daß überhaupt ein solcher Aufenthalt gemacht wurde, können wir zwar nicht mit Bestimmtheit erklären, aber auch nicht bestreiten.

V. 15 ließe sich dem Redaktor zuschreiben — nicht zwar, weil man von der Quelle eine ausführlichere Schilderung der römischen Gemeinde und des ersten Zusammentreffens des Apostels mit ihr erwarten sollte, wohl aber

---

[1]) vgl. ebenda 403, 3.

[2]) vgl. Jos., ant. XVII, 12 1, b. j. II, 7 1.

weil die Notiz nach dem εἰς τὴν Ῥώμην ἤλθαμεν nachhängt. Es geht auch nicht an, den Aorist imperfektisch[1]) oder Ῥώμη vom ager Romanus zu fassen[2]); indes schließlich ist die Ungenauigkeit, die man dem Redaktor zutraut, doch auch in der Quelle — und für sie spricht entscheidend das περὶ ἡμῶν — schon möglich gewesen. Jedenfalls wird die Geschichtlichkeit der Notiz festzuhalten sein, berichtet doch auch Josephus von einem ähnlichen Empfang, den man seitens der römischen Judenschaft dem Sohne des großen Herodes, Alexander, bereitete[3]).

Der nächste Vers gehört auch noch der Quelle an und ist nach dem, was wir bisher über die Behandlung des Paulus hörten, durchaus glaubwürdig. Auch der von M H L P s g p prov. al. gebotene Zusatz: ὁ ἑκατόνταρχος παρέδωκε τοὺς δεσμίους τῷ στρατοπεδάρχῃ, den ich, da seine Hinzusetzung sich leichter als seine Weglassung erklärt und zumal unsre Quelle sonst derartige Beamten mit Namen nennt, nicht für ursprünglich halten kann[4]), gibt wohl doch eine richtige Erklärung — der praefectus praetorio, an den man dann, wenngleich für ihn der Ausdruck nicht vorkommt[5]), denken muß, hatte in der Tat die Oberaufsicht über die dem Kaiser vorzuführenden Gefangenen[6]), während der princeps peregrinorum, den g nennt, erst später bezeugt ist[7]). Paulus wird also nicht auf dem Mons Caelius, wo noch jetzt die (übrigens nicht antike) navicella vor S. Maria in Domnica an die von gefährlichen Seereisen glücklich heimgekehrten Centurionen erinnert, sondern in

---

[1]) Gegen Blasz, acta apostolorum, ed. mai. 287.

[2]) Gegen Ramsay, St. Paul 347.

[3]) vgl. ant. XVII, 12 1.

[4]) vgl. auch Harnack, Zu Apostelgeschichte 28 16, Sitzungsberichte der Akademie zu Berlin 1895 494, 1: Ein Argument gegen die Ursprünglichkeit der Rez. β hier läßt sich vielleicht daraus entnehmen, daß sowohl α wie β in 27 1. 42 das Wort ‚δεσμώτης' für ‚Gefangenen' bieten, dagegen an unserer, in β allein sich findenden Stelle ‚δέσμιος' steht usw.

[5]) Doch vgl. Zahn, Einleitung I 390 f.

[6]) vgl. ebenda 391, gegen Mommsen, Sitzungsberichte 1895 498 f.

[7]) vgl. Zahn, Einleitung I 390.

der Nähe der castra praetorii im Nordosten der Stadt untergebracht worden sein; das vom β-Text gebotene ἔξω τῆς παρεμβολῆς stellt wieder eine sachlich richtige Ergänzung dar.

Anders steht es dagegen nun mit dem folgenden Abschnitt, obwohl er ja weder durch irgendwelche Fugen vom Vorhergehenden getrennt ist, noch Widersprüche mit demselben aufweist. Denn wenn Paulus V. 19 sagt, wegen des Widerstands der Juden habe er an den Kaiser appellieren müssen, so ist das wohl nur ungenau ausgedrückt. Auch daß die Juden V. 21 f. weder von Paulus noch dem Christentum etwas zu wissen behaupten, obwohl vorher von christlichen Brüdern in Rom die Rede war, ließe sich entweder mit der Ausdehnung der Stadt und dem wesentlich heidenchristlichen Charakter der Gemeinde oder einfacher als Verstellung der Juden erklären, während unter der ξενία V. 23 von vornherein nichts andres als die Privatwohnung des Paulus V. 16 und 30 verstanden zu werden braucht. Aber gleich seine erste Rede mit der Schlußwendung: εἵνεκεν τῆς ἐλπίδος τοῦ Ἰσραὴλ τὴν ἅλυσιν ταύτην περίκειμαι ist wieder ebenso ungeschichtlich, wie die Rede 26 2 ff. Auch die Begründung der Heidenmission mit dem Unglauben Israels in V. 25 ff. können wir nicht anders beurteilen wie 13 46 f. und 18 6, d. h. als ungeschichtlich. Paulus mag sich ja, wie anderwärts, so in Rom auch an die Juden gewandt haben: aber über den Erfolg ist uns nichts bekannt.

Wir hören nur noch, daß er zwei Jahre so zubrachte, und werden das schon nach allem Bisherigen nicht zu bezweifeln brauchen. Allerdings dürften die Juden, nachdem sie das früher nicht getan, jetzt kaum um Gewährung einer längern Frist zur Beschaffung von Zeugen gebeten haben und hätten sie, wenn sie die ihnen gesetzlich zustehende Frist von einem Jahr oder achtzehn Monaten verstreichen ließen, eigentlich wegen tergiversatio bestraft werden müssen[1]) —

[1]) vgl. Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalter 408 ff.,

aber das fiel natürlich weg, wenn der Kaiser selbst an der Verzögerung schuld war, wie das oft genug vorkam. Wir werden in anderm Zusammenhang noch von einem Fall hören, wo jüdische Priester noch etwas länger auf seine Entscheidung warten mußten[1]) — also konnte auch Paulus einfach bis zur neronischen Verfolgung[2]) in der bisherigen custodia militaris festgehalten werden. Die entsprechende Notiz wird daher der Wirquelle angehören, ohne daß diese notwendig damit abbrach; die Apostelgeschichte selbst am Ende dieser διετία geschrieben sein zu lassen, wird ja schon durch die notwendig gewordne Unterscheidung einer mindestens bis dahin reichenden Quelle und spätern Überarbeitung ausgeschlossen. Wann, wo und wie beide entstanden sind, interessiert uns hier eigentlich nicht mehr und soll also nur zur Ergänzung des Bisherigen noch kurz dargelegt werden.

Daß die Wirquelle — zunächst wohl nur für die Bedürfnisse des Verfassers selbst oder eines kleinen, ihm nahestehenden Kreises — nicht allzu lange nach den zuletzt geschilderten Ereignissen entstand, nachdem das Reisetagebuch immer gleich geführt worden war, ist ja allerdings schon wegen ihres Inhalts anzunehmen. Als ihren Verfasser werden wir um der früher besprochnen Tradition über die Apostelgeschichte willen Lukas betrachten müssen; denn wenn von andrer Seite vielmehr Timotheus[3]), Silas[4])

Conybeare and Howson, The life and epistles of St. Paul 684 ff., Mommsen, Römisches Strafrecht 395 ff. 472. 498 ff. — Conybeare and Howson, The life and epistles of St. Paul 684, 1 und Lightfoot, St. Paul's epistle to the Philippians 5, 4 halten für möglich, daß die jüdische Gesandtschaft, die wegen des Palastes des Agrippa unter Festus nach Rom ging (Jos., ant. XX, 8 11), zugleich die Anklage gegen Paulus zu führen hatte; aber da sie in ersterer Beziehung durch Poppäa Recht bekam, hätte sie wohl auch gegen Paulus etwas erreicht.

[1]) vgl. Jos., vita 3. [2]) vgl. oben S. 154.

[3]) vgl. Schleiermacher, Einleitung in das Neue Testament 354*, Bleek, Stud. u. Krit. 1836 1025 ff.

[4]) vgl. Schwanbeck, Über die Quellen der Schriften des Lukas I 168 ff.

oder Titus[1]) genannt worden sind, so spricht gegen die erstern, daß sie in der Quelle sonst in dritter Person erwähnt werden (16 19; 17 4. 10. 14 f.; 18 5; 20 4) und außerdem auch da in der Gesellschaft des Paulus erscheinen, wo der Verfasser der Wirquelle aller Wahrscheinlichkeit nach in Philippi zurückgeblieben war. Dasselbe gilt, wie wir später sehen werden, von Titus, während gegen Lukas, der nach Kol. 4 10 wohl Heidenchrist war, auch die Zählung nach jüdischem Kalender act. 20 6; 27 9 nicht sprechen dürfte. Sonst freilich können wir über ihn nichts Näheres ausmachen, nicht einmal über seine Herkunft. Denn wenn ihn Euseb[2]) aus Antiochia stammen läßt, so stimmt das vielleicht nicht recht zu der Art, wie act. 27 4 f. die Fahrt von Sidon nach Myra, die doch um diese Zeit so verlaufen mußte, als etwas Besondres beschrieben wird[3]). Immerhin läßt sich seine macedonische Herkunft, die man aus dem ersten Auftreten des ἡμεῖς 16 10 und der Bezeichnung von Philippi als πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις V. 12 entnommen hat, ebensowenig beweisen[4]). Das Wahrscheinlichste bleibt vielmehr eben wegen jenes plötzlichen Übergangs in die erste Person, daß Lukas aus Kleinasien stammte; aber etwas Bestimmteres läßt sich darüber nicht angeben.

Und noch weniger über den Verfasser der ganzen Apostelgeschichte, von dem wir ja noch nicht einmal den Namen kennen. Auch wo er schrieb, können wir nicht entscheiden, obwohl sich namentlich für Rom manches sagen läßt[5]). Nicht zwar, daß Appii Forum und Tres

---

[1]) vgl. Krenkel, Paulus 214 f. (anders Beiträge 239, 2), Jacobsen, Die Quellen der Apostelgeschichte 1885 24.

[2]) vgl. hist. eccl. III, 4 6.

[3]) vgl. Ramsay, St. Paul 317: Now, a sailor or a person accustomed to these seas would not have thought of making any explanation, for the course of the ship was the normal one.

[4]) Gegen ebenda 200 ff. 389 f.

[5]) Freilich, was Zeller, Die Apostelgeschichte 486 ff. beibringt, scheint mir gerade nicht viel zu besagen.

Tabernae 28 15 als bekannt gälten: denn in diesem Zusammenhang brauchten sie in der Tat nicht näher beschrieben zu werden — auch nicht, daß 20 28 Presbyter und Episkopen als identisch angesehen würden: denn das mochte auch anderwärts als in Rom der Fall sein — wohl aber, daß wenigstens 5 36 f.; 11 27 ff. die Antiquitäten des Josephus vorausgesetzt werden, die dort im Jahre 93 auf 94 zuerst erschienen[1]): und viel später kann die Apostelgeschichte deshalb nicht fertig geworden sein, weil sie bereits wieder im zweiten Timotheusbrief 3 11 vorausgesetzt wird und außerdem das Verhältnis des Christentums zur römischen Obrigkeit so naiv auffaßt, wie es eben später nicht mehr möglich war[2]). Ob man deshalb auch nur in diesem Sinn von einem apologetischen Zweck der Apostelgeschichte reden darf, ist mir gleichwohl zweifelhaft; der autor ad Theophilum mochte durchweg so schreiben, wie er sich die Geschichte des Urchristentums wirklich vorstellte[3]). Denn unter dieser Voraussetzung erklärt sich zur Genüge die Gesamtauffassung desselben, wie wir sie hier finden, aber im einzelnen enthält das Buch doch, auch außerhalb der beiden Quellen, so zahlreiche zuverlässige Überlieferungen, daß es für die Darstellung namentlich des Lebens des Paulus die besten Dienste leisten kann.

3. Die apokryphen Apostelgeschichten.

Wie lückenhaft unsre Kenntnis vom Leben des Paulus trotz der ganz oder teilweise erhaltnen Briefe und der Apostelgeschichte bleibt, zeigt schon eine Stelle, wie die

---

[1]) vgl. auch Ewald, prot. Realencyclopädie XI 703, Pfleiderer, Das Urchristentum I 548, der [1] 612 freilich vielmehr für Kleinasien war.

[2]) vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II, 1, 1897 249. Wenn derselbe außerdem die Nichtbenutzung der paulinischen Briefe geltend macht, so läßt sich dieselbe vielleicht doch nicht schlechthin behaupten und wäre jedenfalls an sich auch später noch so gut möglich gewesen, wie für manche Historiker heute.

[3]) vgl. Wendt, Die Apostelgeschichte 15 ff.

Aufzählung seiner Leiden II. Kor. 11 24 ff. Denn von den hier erwähnten fünf Geißelungen durch die Juden können wir keine einzige, von den drei durch die Heiden (denn an sie wird zu denken sein) nur die eine in Philippi, von den drei Schiffbrüchen nur den einen auf der Reise nach Rom genauer beschreiben, wobei sich aber noch frägt, ob derselbe zur Zeit des zweiten Korintherbriefes schon stattgefunden hatte; bei der Steinigung an die in Lystra zu denken, ist ja schon dadurch unmöglich geworden, daß wir diesen Bericht als unhistorisch erkannten. Das „Tag und Nacht brachte ich im Wasser zu" hat man auf die Überfahrt von Paphos nach Perge[1]) oder die Bedrängnis in Asien 1 8 bezogen[2]), aber beides ist gleich unwahrscheinlich. Und wenn man auch bei den Gefahren durch Flüsse und Räuber an die Reise nach dem pisidischen Antiochia denken mag — was wissen wir schließlich von der Zeit zwischen dem ersten Besuch in Jerusalem und dem Beginn der sogenannten ersten Missionsreise, von der Jugend und dem Ende des Apostels gar nicht zu reden? So ist es nicht zu vermeiden, daß wir, nachdem schon gelegentlich von außerkanonischen Nachrichten die Rede gewesen ist, zum Schluß auch noch die apokryphen Apostelgeschichten daraufhin prüfen, ob sie nicht vielleicht historisches Material über Paulus und seine Zeit enthalten.

Vor allem ist da aber der Akten oder Reisen des Paulus zu gedenken, zu denen nach der vor einigen Jahren entdeckten und neuerdings veröffentlichten koptischen Übersetzung[3]) auch die Akten des Paulus und der Thekla[4]),

[1]) vgl. Stosch, St. Paulus, Der Apostel 1894 71 f.

[2]) vgl. Hofmann, Die heilige Schrift neuen Testaments II, 3, 1866 292.

[3]) vgl. C. Schmidt, Die Paulusakten, neue Heidelberger Jahrbücher 1897 117 ff., Acta Pauli 1904.

[4]) vgl. Lipsius et Bonnet, acta apostolorum apocrypha I, 1891 235 ff. und dazu zuletzt Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I, 1893 137 f., sowie von Gebhardt, Die lateinischen Übersetzungen der acta Pauli et Theclae, Texte u. Unters. XXII, 2, 1902.

der apokryphe Briefwechsel mit den Korinthern[1]) und das Martyrium des Apostels[2]) gehörten. Schon früher war nachgewiesen worden, daß aus ihnen (außer zwei von Origenes ausdrücklich auf sie zurückgeführten Herrenworten) eine von Nicephorus Callisti überlieferte und schon von Hippolyt und Commodian vorausgesetzte Erzählung über einen Tierkampf des Apostels in Ephesus herstammte, und vermutet, daß andre Nachrichten bei Clemens Alexandrinus, Pseudocyprian, Laktanz, Ambrosius, Hieronymus, Chrysostomus, sowie in den Akten der Xanthippe und Polyxena, der Zenais und Philonilla, der Hermione, der Catene zu II. Tim. 3 11, dem arabischen Leben des Paulus und noch bei Johann von Salisbury dieselbe Quelle hätten[3]). Aber wenn sich das auch zum Teil nicht beweisen, ja widerlegen läßt, so zeigen doch schon die zweifellosen Fälle von Benutzung der Paulusakten, wie weitverbreitet und wie alt sie waren. Ja bereits Tertullian setzt sie voraus[4]); da sie aber andrerseits Hinrichtungen von Christen als etwas ganz Geläufiges ansehen, so werden sie etwa um 180 geschrieben sein[5]). Oder gilt das nur von einer Grundschrift, die uns nicht mehr erhalten wäre?

Man hat zunächst aus den Worten Tertullians, auf die schon in einem frühern Zusammenhang hingewiesen wurde[6]): sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit,

---

[1]) vgl. Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief, Tübinger Programm 1894 41 ff. und dazu zuletzt Schmidt, Acta Pauli 133 f.

[2]) vgl. Lipsius et Bonnet, acta apostolorum apocrypha I 23 ff. 104 ff. und dazu zuletzt Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 1892 872 ff., Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I 130 f. II, 1, 1897 491, 1, Schmidt, Acta Pauli 120.

[3]) vgl. zuletzt ebenda 161 ff. [4]) vgl. de bapt. 17.

[5]) vgl. zuletzt Schmidt, Acta Pauli 175 ff. Noch früher als Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, 1 497. 499 ff. und Zahn, Die wiedergefundenen Akten des Paulus, neue kirchl. Zeitschr. 1897 938 f. will sie scheinbar Corssen, Die Urgestalt der Paulusakten, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1903 42 ansetzen, hat aber noch keine Gründe dafür angegeben.

[6]) vgl. oben S. 8.

quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse, loco decessisse — geschlossen, die Schrift müsse einen häretischen Charakter getragen haben und könne also, da das wenigstens von den uns erhaltnen Akten der Thekla im allgemeinen nicht zutreffe, nur deren Grundlage gewesen sein. Aber Tertullian gibt doch einen ganz andern Grund für die Absetzung des Presbyters an, ja er schließt dadurch, daß er einen solchen als Verfasser nennt, einen gnostischen Ursprung der Schrift geradezu aus[1]). Auch Clemens würde, wenn er sie zitierte[2]), sie als Auktorität haben gelten lassen; Origenes hat sicher zweimal ein Wort daraus beifällig angeführt, „das eine Mal so, daß er einen verwandten Spruch des vierten Evangeliums nur als noch erhabner bezeichnet, das andre Mal so, daß er es dem Leser anheimstellt, ob er einen in diesen πράξεις aufbewahrten Ausspruch Christi als echte Überlieferung gelten lassen wolle“[3]). Auch der sogenannte codex Claromontanus zählt sie zwischen dem Hirten des Hermas und der Apokalypse des Petrus auf, Euseb unter den ἀντιλεγόμενα, γνώριμα δὲ τοῖς πολλοῖς[4]); erst Philastrius von Brescia schließt sie mit andern Apostelakten vom öffentlichen Gebrauch aus[5]). Johannes von Thessalonike (um 680) bezeichnet sie und die andern περίοδοι τῶν ἁγίων ἀποστόλων als nachträglich gereinigt; aber sein Zeugnis verdient nach allem Bisherigen höchstens insofern Glauben, als die Akten des Petrus und Paulus, von denen wir später hören werden, allerdings wohl die frühern ersetzen wollten. Von häretischen Paulusakten neben den allein nachweisbaren katholischen wissen wir also nichts[6]);

[1]) vgl. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 892 ff.

[2]) vgl. strom. VI, 5 42 f.

[3]) vgl. de princ. I, 2 3, in Joh. tom. XX 12.

[4]) vgl. h. e. III, 3 5. 25 4, überhaupt Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 865 ff. 878 ff. 881 ff.

[5]) vgl. de haer. 88.

[6]) vgl. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 841, 3. 867, 2, auch C. Schmidt, Die alten Petrusakten, Texte u. Unters. XXIV, 1, 1903 75.

nach Philastrius hat auch erst wieder Photius die Paulusakten mit den übrigen apokryphen Apostelakten zusammengestellt. Aber selbst hier noch zeigt vielleicht ihre Stellung am Schluß, nach den Thomas-, aber nicht, wie man doch erwarten sollte, den Petrusakten, daß sie erst nachträglich zu einer ältern Sammlung hinzukamen[1]); in der sogenannten Stichometrie des Nicephorus und ursprünglich wohl auch der sogenannten Synopsis des Athanasius steht die περίοδος Παύλου an der Spitze der neutestamentlichen Apokryphen[2]).

Und doch wäre es nun (auch nach Entdeckung der koptischen Übersetzung) noch möglich, daß die Paulusakten zunächst in einer andern, als der ältesten uns überlieferten Form, vorhanden gewesen wäre; ja man hat sich auch dafür in erster Linie wieder auf einzelne Stellen bei den Vätern berufen. Wenn nämlich Tertullian von einem Presbyter sprach, qui eam scripturam construxit, so hat man das von einer redaktionellen Tätigkeit verstanden; aber das ging offenbar nicht an[3]). Und ebensowenig ist daraus, daß sich manche auf Thekla für die licentia mulierum docendi tingendique beriefen, zu schließen, daß in den Akten ursprünglich von durch sie vollzognen Taufen die Rede war; es genügte, daß sie sich selbst getauft haben sollte, indem sie sich in einen mit Wasser gefüllten Graben stürzte, und sonst vielfach als Lehrerin erschien[4]). Auch daß Hierony-

---

[1]) vgl. ebenda 27 ff. 67 ff. Auch von cod. 179 wird ebenda 30, 1 eine ebenso haltbare Erklärung gegeben, wie von Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 869.

[2]) vgl. ebenda II 300. 310. 866.

[3]) vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, 1 503 f., gegen Ramsay, The Church in the Roman Empire 1893 415.

[4]) vgl. § 34. 38. 41. 43 und dazu Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II, 1, 1887 444 f., Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 893, 2. 895, gegen Ramsay, The Church 375 f. Vgl. auch Rey, Étude sur les acta Pauli et Theclae 1890 48: D'ailleurs si cet écrit était le produit d'un remaniement, on y aurait donc laissé, en le corrigeant, précisément ce qui l'avait fait condamner, ce qui scandalisait Tertullien, les paroles de Paul et le funeste exemple de Thecla.

mus in Zusammenhang mit den περίοδοι Pauli et Theclae die Geschichte von einer getauften Löwin erwähnt[1]), beweist nicht, daß sie wirklich darin stand, ebensowenig wie aus einer unter dem Namen des Chrysostomus gehenden Homilie[2]) folgt, daß sie von einer Flucht der Thekla in die Wüste redeten[3]). Will man also von den Paulusakten eine ältere Vorlage unterscheiden, so kann das nur auf Grund der handschriftlichen Überlieferung oder innerer Kritik geschehen und ist denn da auch zumal mit Bezug auf die Theklageschichte verschiedentlich versucht worden; sehen wir zu, ob mit Recht.

Da in einem Codex Brixianus, der erst neuerdings herausgegeben wurde[4]), Thekla die Frau, nicht die Braut des Thamyris heißt, hat man gemeint, so sei überhaupt ursprünglich zu lesen gewesen und dadurch würde die ganze Erzählung erst verständlich. Aber selbst das ist nicht zutreffend, und noch weniger können die andern Abweichungen dieses Textes für größre Ursprünglichkeit desselben geltend gemacht werden. Heißt doch auch in ihm Thamyris einmal der Bräutigam der Thekla, ohne daß das interpoliert sein müßte[5]), und ist doch der Zug, daß er sie beim Cäsar verklagen will[6]), kaum ursprünglicher. Erinnert das vielmehr an die Petrus- und Petrus-Paulus-Akten, von denen wir noch hören werden, so stammt wohl auch die Auffassung der Thekla als der Frau des Thamyris von dort; denn in beiden handelt es sich ebenfalls um Frauen, die sich auf die Predigt des Apostels hin ihren Männern entziehen[7]). Eine ältre Gestalt der Paulusakten läßt sich also

---

[1]) vgl. de vir. ill. 7.

[2]) vgl. opp. ed. Montfaucon II 749 ff.

[3]) vgl. zuletzt Schmidt, Acta Pauli 152 ff. 231 f.

[4]) vgl. von Gebhardt, Texte u. Unters. XXII, 2 130 ff.

[5]) vgl. ebenda 133, 28. Das desponsata 132, 24 ist allerdings wohl unsicher.

[6]) vgl. ebenda 134, 9.

[7]) vgl. act. Petr. 33 f. 41, mart. Petr. 12, act. Petr. et Paul. 31, mart. Petr. et Paul. 10.

auf diesem Wege nicht nachweisen[1]), aber vielleicht auf einem andern.

In der Tat hat man gleich in § 1 die Erwähnung von Demas und Hermogenes auffällig gefunden, weil Paulus in § 3 allein zu reisen scheine. Aber mußten sie da wieder genannt werden, und muß gar, weil diese Namen aus dem zweiten Timotheusbriefe stammen, auch die Bezeichnung des Hermogenes als Schmied, der Name Onesiphorus und die Erwähnung des Titus erst später hinzugekommen sein?!

Dann hat man die allerdings unhistorische Voraussetzung eines in Ikonium residierenden Prokonsuls für nicht ursprünglich erklärt, ebenso wie den Rat des Demas und Hermogenes an Thamyris: sage, daß er ein Christ ist, und sofort wirst du ihn verderben, § 16, der doch auch neben der im vorangehenden Abschnitt ausgesprochnen Beschuldigung gegen Paulus möglich war. Zur Ausschälung eines ältern Kerns liegt also auch hier kein Grund vor.

Eher könnte gegen die dann erzählte Feuerprobe der Thekla nicht sowohl der Parallelismus des später berichteten Tierkampfes, auch nicht die Unnatürlichkeit der ganzen Episode, als vielmehr die außerordentliche Knappheit der Darstellung geltend gemacht werden. Aber auch sie nötigt nicht zur Annahme einer ausführlicheren Vorlage, geschweige denn, daß der ganze Aufenthalt des Paulus in dem Grabe § 23 und seine Predigt § 25 später sein müßte. Daphne § 23 wird einfach ein Schreibfehler für Derbe sein, denn als von Ikonium nach Daphne bei Antiochia in Syrien führend wird kein vernünftiger Mensch einen Weg bezeichnen; § 26 setzt auch der Kopte nicht cυριάρχης, sondern Σύρος voraus[2]).

Die Unwahrscheinlichkeit, daß Paulus Thekla verleugnet (§ 26)[3]), daß Tryphäna sie bei der Prozession vor der venatio

---

[1]) vgl. genauer Schmidt, Acta Pauli 218 ff., gegen Corssen, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1903 27 ff.

[2]) vgl. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 907, 2, auch gegen Corssen, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1903 44 f.

[3]) Übrigens ist der Sinn seiner Worte vielleicht vielmehr der

begleitet (§ 28), eine Tochter Falconilla gehabt und Thekla um ihre Fürbitte für diese gebeten habe (§ 29. 31): all das reicht nicht hin, um diese Züge als spätre Zutaten zu erweisen; ebensowenig wie umgekehrt daraus, daß Thekla § 34 plötzlich im Amphitheater einen großen Wassergraben erblickt, in dem nach dem Folgenden Robben herumschwimmen, auf einen ursprünglich ausführlicheren Bericht geschlossen werden darf. Auch das noch nicht einmal besonders auffällige „die Fromme“ § 38 braucht nicht später zu sein; ebensowenig die Reise der Thekla nach Myra § 40. Denn wenn auch das Ganze in die sog. erste Missionsreise des Paulus verlegt wird und bei Antiochia also an das pisidische (nicht, wie später allerdings Basilius von Seleucia und Symeon Metaphrastes wollten, das syrische) zu denken ist[1]), so konnte der Verfasser doch am Schluß Paulus statt nach Attaleia nach Myra kommen lassen. Daß endlich im nächsten Abschnitt plötzlich ein Hermeios auftritt, erklärt sich vielleicht aus dem Anfang der Akten, der uns nicht erhalten ist[2]); daß § 42 Christus von Thekla auch als Helfer im Gefängnis angerufen wird, aus ihren Erfahrungen mit Tryphäna. Zunächst dieser Teil der Paulusakten kann also von jenem asiatischen Presbyter ohne schriftliche Vorlage entworfen worden sein[3]); ob er nicht doch wenigstens mündliche Überlieferungen aus ältrer Zeit zur Verfügung hatte, richtet sich danach, ob wir die ganze Erzählung als seine Erfindung ansehen können.

---

vom Kopten wiedergegebne: Nicht kenne ich dieses Weib als Weib, wie du sagst. Im übrigen vgl. Schlau, Die Akten des Paulus und der Thekla 1877 67.

[1]) vgl. ebenda 84, 3, Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 907, 2.

[2]) vgl. meinen Artikel: Miszellen zu den Paulusakten, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1904 (noch nicht erschienen).

[3]) Gegen Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten II, 1 44 ff., Ramsay, The Church 390 ff., Pfleiderer, Das Urchristentum 1887. [2] 1902, II 172 ff. Übrigens hatten auch schon Stilting, Acta sanctorum, mens. Sept. VI, 1757 547 und Hilgenfeld, Novum testamentum extra canonem receptum 1866, IV 69 unsre Akten für verkürzt erklärt.

Das ist nun aber, um von andern Zügen, auch in dem beim Kopten vorangehenden Teil gleich abzusehen, nicht nur bei der zu II. Tim. 1 18; 4 19 nicht recht stimmenden Versetzung des Onesiphorus nach Ikonium[1]), sondern auch der Beschreibung der äußern Erscheinung des Paulus in § 3 sehr wohl möglich. Man hat zwar gemeint, so etwas könne nicht erfunden sein; aber daß es hundert Jahre lang mündlich überliefert worden sei, ist doch noch weniger wahrscheinlich[2]). Dagegen konnte man auch nach so langer Zeit noch wissen, daß man im ersten Jahrhundert von Antiochia in Pisidien[3]) nach Ikonium zunächst der βαcιλικὴ ὁδὸc nach Lystra zu folgen pflegte — ja es geschah wohl später noch ebenso[4]). Sicher lebte wirklich zur Zeit des Kaisers Klaudius eine mit ihm verwandte Königin Tryphäna, und wenn sie auch keine Tochter Falconilla hatte, so könnte sie doch zuletzt wenigstens in der Nähe von Antiochia gewohnt haben[5]). Ja endlich wäre es auch möglich, daß, wenn auch nicht ihr nur zum Teil glaubwürdig geschildertes Geschick, so doch die Persönlichkeit der Thekla historisch wäre: aber dabei handelt es sich schon nur um eine bloße Möglichkeit[6]); als geschichtlich werden wir also diesem Teil der Paulusakten nur die Beschreibung der Route von Antiochia nach Ikonium entnehmen dürfen.

Was wir weiterhin beim Kopten über den Aufenthalt des

---

[1]) Gegen Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 907, Einleitung I, 1898. ² 1900 412.

[2]) Gegen Dens., Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 963 ff. Joh. Ficker, Die Darstellung der Apostel in der altchristlichen Kunst 1887 34 ff. vermutet, daß das eigentlich allein auffällige ψιλὸν τὴν κεφαλήν aus act. 18 18. 21. 21 24 stammt.

[3]) Daß nämlich auch in § 1 an dieses und nicht das syrische Antiochia zu denken ist, wie Schmidt, Acta Pauli 208 ff. wieder annimmt, glaube ich Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1904 gezeigt zu haben.

[4]) Gegen Ramsay, The Church 31 ff., Rolffs bei Hennecke, Die neutestamentlichen Apokryphen 1904 360.

[5]) vgl. Ramsay, The Church 382 ff. 427 f., a lost chapter of early Christian history, Exp. 1902, VI, 6 278 ff.

[6]) vgl. Schmidt, Acta Pauli 206.

Apostels in Myra, Sidon, Tyrus und wahrscheinlich in Jerusalem lesen, wird niemand auch nur zum Teil für historisch erklären wollen; dagegen hat man auch neuerdings wieder in dem bei Nicephorus Callisti erhaltnen Bericht von einem Tierkampf[1]) einen echten Kern angenommen. Wir sahen aber schon oben, daß das ἐθηριομάχησα I. Kor. 15 32 nicht so verstanden werden konnte; die Namen, die bei Nicephorus vorkommen: Hieronymus, Eubulla und Artemilla sind wieder teils dem zweiten Timotheusbrief entlehnt, teils frei erfunden.

Der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern, dem beim Kopten eine geschichtliche Einleitung und weiter zurück der Bericht über eine Totenerweckung (wir wissen freilich nicht wo) vorangeht, wird nicht, wie Ephräm wollte, in den Aufenthalt des Paulus zu Philippi zur Zeit von act. 16 verlegt worden sein, sondern in den spätern zur Zeit von Kap. 20. Mit dem aus I. Kor. 5 9 zu erschließenden vorkanonischen Brief des Paulus und dem darauf erst folgenden Gemeindeschreiben der Korinther hat also diese in umgekehrter Reihenfolge verlaufende Korrespondenz nichts zu tun[2]); man darf mithin aus ihr auch nicht etwa entnehmen wollen, daß das Gemeindeschreiben wirklich I. Kor. 11 2 enthalten habe[3]). Und ebensowenig wird den übrigen Angaben irgendwelche geschichtliche Erinnerung zugrunde liegen. Daß V. 23—40 des Briefes des Paulus nicht etwa erst in der syrischen Kirche, wo die Korrespondenz allein und zwar als echt überliefert wurde, hinzugekommen sind, beweist die koptische Übersetzung; aber auch sonst spricht nichts für spätre Entstehung[4]). Und noch mehr fehlt es

[1]) vgl. hist. eccl. II 25, Patr. Gr. CVL 822.

[2]) Schmidt, Acta Pauli 204 zweifelt sogar, ob der Verf. überhaupt jene Stellen im Auge gehabt hat; doch geht das wohl zu weit. Immerhin kann man daneben mit Rolffs (bei Hennecke, Die neutestamentlichen Apokryphen 363) an II. Kor. 7 5 ff. denken.

[3]) vgl. oben S. 51, 1.

[4]) Umgekehrt vermutet Rolffs bei Hennecke, Die neutestamentlichen Apokryphen 363, daß hier ein Traktat über die Auferstehung benutzt sei, der aus jüdischen Quellen geschöpft habe.

für die Meinung, daß der ganze Briefwechsel eine nachträgliche Zutat zu den Paulusakten sei, zunächst noch durchaus an Beweisen[1]).

Daß das Martyrium des Paulus, das bei dem Kopten, wie natürlich, den Schluß der ganzen Schrift bildet, in eine zweite Gefangenschaft des Paulus verlegt wird, schloß man früher gewöhnlich aus den Eingangsworten: in Rom erwarteten Paulus Lukas, der aus Gallien, und Titus, der aus Dalmatien gekommen war. Aber zwingend ist das doch so wenig, wie, daß Paulus dann außerhalb Roms eine Scheune mietet, also sich frei bewegen zu können scheint — geschweige denn, daß das von Origenes in den Paulusakten gelesene Herrenwort: ἄνωθεν μέλλω cταυροῦcθαι, weil daraus dann die Flucht und verkehrte Kreuzigung des Petrus abgeleitet wurde, nach Rom, und zwar, da es im Martyrium des Paulus nicht vorkommt, in seinen frühern Aufenthalt daselbst verlegt worden sein müßte. Ebensowenig kann man freilich umgekehrt sagen: wäre Paulus zu einer von ihm gegründeten Gemeinde zurückgekehrt, so würde doch der Verfasser zu bemerken nicht unterlassen haben, daß die christlichen Brüder ihn mit Freuden nach langer Abwesenheit begrüßt hätten; wohl aber macht die Weissagung des Cleobius und der Myrte, die wir vorher beim Kopten lesen, den Eindruck, als solle Paulus zum erstenmal nach Rom kommen und dort gleich sein Ende finden[2]). So würden die Akten also insofern glaubwürdig sein; aber das einzelne ist doch wieder entweder dem neuen Testament entlehnt oder frei erfunden. Die Überlieferung, daß der Apostel enthauptet worden sei[3]), wird historisch sein; denn das war die Todesart, die ihm als römischem Bürger zukam. In dem sogenannten Linustext geschieht es außerdem außerhalb der Stadt: aber auch das entsprach der Vorschrift: vel intra pomerium vel extra pomerium[4]). Soweit

[1]) Gegen Corssen, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1903 26.

[2]) vgl. Schmidt, Acta Pauli 105 f. 167 ff. [3]) vgl. mart. Paul. 3 f.

[4]) vgl. Liv., ab urb. cond. I, 26 und dazu Mommsen, Römisches Strafrecht 1899 913.

kann also selbst diese spätre Rezension des Martyriums noch als geschichtliche Quelle dienen; im übrigen dagegen kommen die Paulusakten als solche so gut wie nicht in Betracht.

Und nicht besser steht es mit denen des Petrus[1]), die in Abhängigkeit von jenen um 200 entstanden sein werden[2]). Ob zu ihnen auch das neuerdings erst entdeckte koptische Fragment von der Tochter des Petrus[3]) gehörte, kann hier auf sich beruhen[4]), da uns nur der zu Anfang der sogenannten actus Vercellenses stehende Bericht über die Abreise des Paulus nach Spanien und die spätre gelegentliche Bemerkung über seine Rückkehr nach Rom interessiert[5]). Eher wäre, eben für die Beurteilung ihrer Glaubwürdigkeit, eine Entscheidung über den Entstehungsort der Akten von Wert; aber selbst wenn man sie trotz der scheinbaren, irrigen Voraussetzung über die Entfernung Ostias[6]) nach Rom verlegen wollte[7]), bliebe doch nach dem früher[8]) Gesagten die Reise des Paulus nach Spanien ungeschichtlich. Nur die Notiz, daß er, wie Timotheus, so auch Barnabas nach Macedonien geschickt hätte[9]), könnte auf guter Überlieferung beruhen, aber da wir sonst von spätern Bezie-

---

[1]) vgl. Lipsius et Bonnet, acta apostolorum apocrypha I 1 ff. 45 ff. und dazu Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 833 ff., Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, 1 551.

[2]) vgl. zuletzt Schmidt, Texte u. Unters. XXIV, 1 82 ff. 99 ff., auch gegen Hilgenfeld, Die alten Actus Petri, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1903 340.

[3]) vgl. Schmidt, Texte u. Unters. XXIV, 1 3 ff.

[4]) Ebenda 13 ff. 22 ff. werden verschiedne Gründe dafür angegeben, die aber G. Ficker, Die Petrusakten 1903 6 ff. nicht überzeugt haben. Vgl. dagegen wieder C. Schmidt, Gött. gel. Anz. 1903 364 f. Hier wird dafür auch die Angabe der Stichenzahl bei dem sogen. Nicephorus verwertet, wie früher von Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 841, 3 und Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I, 1 560, 1.

[5]) vgl. act. Petr. 1 ff., mart. Petr. 11.

[6]) vgl. act. Petr. 3.

[7]) vgl. zuletzt Schmidt, Texte u. Unters. XXIV, 1 109 ff., Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1903 340, dagegen Ficker, Die Petrusakten 30 ff.

[8]) vgl. S. 154 ff. [9]) vgl. act. Petr. 4.

hungen zwischen beiden Männern schlechterdings nichts wissen, wird man auch sie auf sich beruhen lassen[1]). Und noch mehr sind die übrigen in Rom vorausgesetzten Personen entweder andern, aber nur zum Teil richtig gedeuteten Quellen entlehnt oder einfach erfunden[2]). Von der Begegnung des Petrus mit Jesu vor dem Tore Roms und seiner Kreuzigung mit dem Kopfe nach unten[3]) war schon vorhin die Rede, während die Kreuzigung selbst, die ausdrücklich zuerst Tertullian[4]) erwähnt, geschichtlich sein wird. Auch ihre Verlegung nach „der sogenannten Naumachie am Obelisk des Nero auf dem Berge", die allerdings erst das martyrium des Linus vornimmt[5]), könnte auf guter Überlieferung beruhen; denn auf dem Vatikan, in den Gärten des Nero, wo der Obelisk aus Heliopolis stand und noch jetzt steht, wurden in der Tat die Opfer der ersten Christenverfolgung zum Tode gebracht[6]). Und das würde auch dann seine Geltung behalten, wenn von unsern Petrusakten eine ältre ursprünglichere Grundschrift zu unterscheiden wäre, worauf manches hindeuten könnte[7]).

Endlich könnten auch noch die Akten des Petrus und Paulus[8]) historische Notizen enthalten, zumal wenn ihnen nämlich eine Schrift aus dem zweiten Jahrhundert zugrunde läge. Man hat das zunächst deshalb angenommen, weil sie

---

[1]) vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten II, 2, 1884 271 ff.

[2]) vgl. C. Schmidt, Texte u. Unters. XXIV, 1 110. 156 f., Ficker, Die Petrusakten 38 ff.

[3]) vgl. mart. Petr. 6. 8 ff.

[4]) vgl. Scorp. 15, de praescr. haer. 36, auch apol. 21.

[5]) vgl. mart. Petr. 10.

[6]) vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten II, 1 391. 400 ff.

[7]) vgl. von Dobschütz, theol. Lit. Ztg. 1903 569, Hennecke, Die neutestamentlichen Apokryphen 350 f. Auch Ficker, Die Petrusakten 8 vermutet für die Geschichte mit der Eubula (act. Petr. 17 ff.) eine ältre Quelle, wie Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, 1 559, 2, für das unpassende nos (act. Petr. 4. 21 [Lipsius et Bonnet, acta apostolorum apocrypha I 49, 10. 69, 2 ff.]) eine Grundschrift; aber bewiesen ist weder das eine noch das andre.

[8]) vgl. ebenda I 118 ff. und dazu lxvii ff.

schon von Tertullian vorausgesetzt und zuerst bei Hippolyt benutzt und doch in ihrer gegenwärtigen Form nicht vor der Mitte des fünften Jahrhunderts entstanden zu sein scheinen[1]). Aber auf der einen Seite sind jene Stellen bei Tertullian, Origenes, Euseb und im codex Claromontanus eben auf die vorhin besprochnen Akten zu beziehen und die Spuren bei Hippolyt zugestandnermaßen unsicher[2]); ja auch die Benutzung durch Cyrill von Jerusalem, Asterius von Amaseia und Sulpicius Severus ist nicht über jeden Zweifel erhaben; auf der andern Seite setzt allerdings die Erzählung von dem versuchten Raub der Apostelleiber durch Orientalen eine Inschrift des Bischofs Damasus voraus, aber bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts brauchen wir meiner Meinung nach trotzdem nicht hinabzugehen[3]). Auch die immer wiederkehrende Betonung der Übereinstimmung beider Apostel und die Streitreden zwischen Juden- und Heidenchristen führen nicht auf eine ältre Grundlage; im Gegenteil dürfte gerade der Wunsch, Petrus und Paulus in Rom miteinander zu vereinigen, zu der Abfassung der Akten geführt haben. Denn für eine frühere Zeit kann auch der seltne Gebrauch des Christennamens (der doch im zweiten Jahrhundert allgemein üblich war) oder die Berufung auf „das Buch und Zeugnis der Hebräer“ nichts beweisen. Ja die Zusammenfassung des christlichen Glaubens in die Formel: ἕνα θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κηρύσσομεν, τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, ὅς ἐστιν ἀληθινὸς βασιλεὺς καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος[4]) erinnert

[1]) vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten II, 1 305 ff. 331 ff.

[2]) vgl. auch Schmidt, Texte u. Unters. XXIV, 1 103 f. 130 f.

[3]) Über die act. Petr. et Paul. 72 doch auch nur angedeutete Zweinaturenlehre vgl. zuletzt Loofs, Christologie, Kirchenlehre, prot. Realencyclopädie ³ IV, 1898 36 ff.; die auf das neunte Jahrhundert hindeutenden Stellen im Reisebericht kann man allerdings mit Lipsius und Bonnet (acta apostolorum apocrypha I lxi) einem gleichzeitigen Mönch in Sizilien oder Großgriechenland zuschreiben.

[4]) vgl. acta Petr. et Paul. 48. 69.

vielmehr in der Schlußwendung an das Constantinopolitanum[1]). Hat man aber endlich versucht, einzelne Abschnitte als später auszuscheiden, so ist auch das meiner Meinung nach nirgends gelungen. Wenn nämlich Simon zunächst von den Juden als Mittelsperson benutzt wird und bei dem Kaiser aus- und eingeht, dann aber (wenigstens nach dem ursprünglichsten Text) von ihnen erst bei ihm in Ansehen gesetzt wird[2]), so ist das wohl überhaupt miteinander vereinbar. Noch weniger kann ich den von den römischen Heidenchristen an Paulus gerichteten Brief[3]) so zusammenhanglos finden, daß man die eine und zwar gerade die erste Gedankenreihe nebst dem, was damit zusammengehört, ausscheiden müßte. Weiterhin widerspricht es allerdings nicht nur der Geographie, sondern auch dem Folgenden, daß Paulus erst nach Tres Tabernä und dann nach Appii Forum kommt, von hier nach Rom schickt, die dortigen Christen ihm aber gleichwohl bis Tres Tabernä entgegenreisen[4]): indes auch diese (wohl aus act. 28 15) stammende Ungenauigkeit mochte schließlich schon dem ersten Verfasser unterlaufen — ganz abgesehen davon, daß uns der Reisebericht nur in den meisten griechischen Handschriften erhalten ist und also, wie deren Text sonst mehrfach, nicht ganz getreu überliefert sein könnte[5]). Aber auch in dem Hauptstück der Akten braucht die Nachricht von der Bekehrung der Livia und Agrippina durch Petrus, sowie der Soldaten und Palastbeamten durch Paulus[6]), obwohl sie entbehrlich wäre, nicht gestrichen zu werden, ebensowenig wie die Verlegung des Sturzes Simons nach

---

[1]) Das Ganze gegen Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten II, 1 340 ff., dem auch Preuschen (bei Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I 136) und Erbes (Petrus nicht in Rom gestorben, Zeitschrift für Kirchengeschichte 1901 176) immer noch zu sehr folgen.

[2]) vgl. mart. Petr. et Paul. 10, acta Petr. et Paul. 4. 21.

[3]) vgl. ebenda 5. [4]) vgl. ebenda 16 f. 20.

[5]) Das Ganze gegen Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten II, 1 308 f.

[6]) vgl. mart. Petr. et Paul. 10, acta Petr. et Paul. 31.

der via sacra, trotz des Widerspruchs mit dem Vorangehenden[1]), später sein wird. Die dann folgende Erwähnung Agrippas[2]) würde auch mit der frühern Erwähnung seines Weibes noch nicht fallen und ist für sich ebenfalls unbedenklich; desgleichen endlich die allerdings nur episodisch eingeschobne Geschichte von der Flucht und Reue des Petrus und die Erzählung von dem Raubversuch der Orientalen[3]). An all diesen Stellen werden nun aber — und eben das hat im Grunde zu ihrer Ausscheidung geführt — die Petrusakten benutzt[4]); sind sie also ursprünglich, so läßt sich überhaupt eine ins zweite Jahrhundert zurückreichende Grundschrift der Akten des Petrus und Paulus nicht nachweisen[5]).

Und doch darf nun zunächst einmal die genaue Beschreibung der angeblichen zweiten Reise des Paulus nach Rom[6]), obwohl sie spätre Verhältnisse voraussetzt und namentlich eine Straße von Bajä nach Gaeta kennt, die zur Zeit des Paulus noch nicht existierte[7]), doch zugleich zur Veranschaulichung seiner historischen Romreise benutzt werden. Auch die genauere Bestimmung der Richt- und Begräbnisstätte der beiden Apostel, die wir hier finden, könnte wieder auf guter Überlieferung beruhen. Petrus soll nämlich, nachdem er in der Naumachie gekreuzigt worden war[8]), unter der Terebinthe in deren Nähe be-

---

[1]) vgl. mart. Petr. et Paul. 50 ff., acta Petr. et Paul. 71 ff.

[2]) vgl. mart. Petr. et Paul. 58, act. Petr. et Paul. 79.

[3]) vgl. mart. Petr. et Paul. 61. 63 f., acta Petr. et Paul. 82. 84 f., das Ganze gegen Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten II, 1 333 ff., Schmiedel, Simon Peter, Enc. bibl. IV, 1903 4613 f.

[4]) vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten II, 1 315 f.

[5]) Dagegen auch Headlam, Simon Magus, Dictionary of the Bible IV, 1902 525, Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, 2, 1904 176 f.

[6]) Daß sie gemeint ist, folgt aus mart. Petr. et Paul. 1 ff., gegen Lipsius, die apokryphen Apostelgeschichten II, 1 296.

[7]) vgl. acta Petr. et Paul. 6 ff.

[8]) So ist doch gewiß mart. Petr. et Paul. 58, acta Petr. et Paul. 79 zu verstehen.

graben worden sein[1]): zeigte man aber schon um 200 am Vatikan sein τρόπαιον[2]), so wird man damit auch damals schon diese Terebinthe gemeint haben, die wieder mit dem von Plinius[3]) erwähnten alten Eichbaum auf dem Vatikan identisch sein könnte. Dann wäre es weiter möglich, daß das in der Tat die Todes- und Begräbnisstätte des Petrus war — aber Sicherheit ist darüber natürlich nicht zu erzielen. Und noch weniger läßt sich beweisen, daß Paulus am zweiten Meilenstein der via Ostiensis begraben und auf der Hufe Aquae Salviae, nahe bei einer Pinie (am dritten Meilenstein) enthauptet worden sei[4]). Denn hier weiß man nicht einmal, welche Stelle Gajus gemeint haben mag, geschweige denn, ob dieselbe wirklich das τρόπαιον des Paulus war[5]). Daß er überhaupt extra pomerium abgetan wurde, wurde ja schon oben als durchaus glaubwürdig bezeichnet[6]); es könnte aber auch viel näher an der Stadt, bei den servilianischen Gärten gewesen sein, wo Nero im Jahre 65 den Tribun Flavus Subrius hinrichten ließ[7]).

Untersuchen wir endlich noch kurz die Akten von Gefährten des Paulus und Petrus, so sind unter ihnen wohl diejenigen des Markus[8]) am ältesten. Aber geschichtliche Erinnerungen, die uns hier interessieren könnten, enthalten sie nicht mehr; auch die Beschreibung der äußern Erschei-

---

[1]) vgl. mart. Petr. et Paul. 63, act. Petr. et Paul. 84. 87.

[2]) vgl. oben S. 156.

[3]) vgl. h. n. XVII, 44 237.

[4]) vgl. acta Petr. et Paul. 80. 87.

[5]) Daß sich bei Ausgrabungen, die die Trappisten im Jahre 1895 hinter der Kapelle delle Tre Fontane vornahmen, Münzen Neros und versteinerte Pinienzapfen fanden, kann natürlich auch nicht als Beweis gelten; gegen Patrick und Relton, Rome, Dictionary of the Bible IV 308.

[6]) vgl. im übrigen Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten II, 1 391 ff.

[7]) vgl. Tac., ann. XV, 67 und dazu Erbes, Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler, Texte u. Unters. XIX, 1, 1899 60 f.

[8]) vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten II, 2 329 ff.

nung des Markus, die an die oben erwähnte Schilderung des Paulus anklingt, wird niemand als überliefert ansehen.

Ebenfalls von den Paulusakten sind die des Lukas[1]) abhängig, die daher Titus aus „Galila“ und Lukas aus „der Stadt Dalmatia“ stammen lassen. Von historischen Traditionen kann nirgends die Rede sein — und ebensowenig in den Timotheus- und Titusakten[2]).

Dagegen sind die περίοδοι Βαρνάβα[3]), so unglaubwürdig auch ihre sonstigen Nachrichten sein mögen, doch insofern nicht wertlos für uns, als sie zeigen, wie Paulus und Barnabas auf der sogenannten ersten Missionsreise nach Paphos gelangt sein könnten. Denn zuverlässig werden diese topographischen Angaben sein, da ja die Akten in Cypern selbst entstanden sind, und wenn das auch erst um 500 der Fall gewesen sein kann, so dürfen wir doch gewiß von da auf das erste Jahrhundert zurückschließen.

Und ebenso sind gelegentlich noch andre Notizen aus dieser Literatur zu verwerten; da das aber ebenso von andern Nachrichten gilt, brauchen sie nicht erst ausdrücklich als Quellen aufgeführt zu werden. Als solche kommen vielmehr nur die paulinischen Briefe und die kanonische Apostelgeschichte in Betracht.

---

[1]) vgl. ebenda 368 ff. [2]) vgl. ebenda 373 ff. 401 ff.
[3]) vgl. ebenda 276 ff.

III. Die Chronologie.

Außer den Voraussetzungen und Quellen muß, bevor an eine Darstellung des Lebens des Apostels gedacht werden kann, endlich noch die Chronologie desselben untersucht sein, und zwar zunächst die relative, dann die absolute. Jene aber ist an erster Stelle für die Bekehrung des Paulus in ihrem Verhältnis zum Tode Jesu klarzustellen.

Man nimmt vielfach an, daß zwischen beiden Ereignissen eine ganze Reihe von Jahren gelegen habe, teils wegen der act. 1—8 erzählten Ereignisse (von denen aber die Bekehrung der Samaritaner und des Eunuchen, wie wir sahen[1]), bereits in eine spätre Zeit gehörte), teils und besonders wegen der 9 2. 10 ff.; 22 5. 12 ff.; 26 12 (vgl. Gal. 1 13 ff.) vorausgesetzten Ausbreitung des Christentums bis nach Damaskus. Aber jene Ereignisse konnten sich doch ebensogut in ein paar Monaten abspielen; ja länger als diese hätten die Sadduzäer und Sanhedristen auch nur die Predigt von der Messianität Jesu wohl kaum ruhig gestattet. Und ebenso konnte in Damaskus bei der Größe der dortigen Diaspora — nach Josephus[2]) sollen hier zur Zeit des großen Krieges 10 000 oder gar 18 000 Juden niedergemetzelt worden sein — schon sehr früh eine christliche Gemeinde ent-

[1]) vgl. oben S. 191.
[2]) vgl. bell. jud. II, 20 2. VII, 8 7.

stehen; ja wenn sich Paulus sofort auf sie warf, andre also noch nicht vorhanden waren, so könnte auch das auf die Anfangszeit des Christentums gedeutet werden[1]). Kommt doch hinzu, daß er Röm. 16 7 von Andronikus und Junias besonders hervorhebt, daß sie vor ihm Christen gewesen seien, was doch bei einer längern Zeit zwischen dem Tode Jesu und der Bekehrung des Paulus auch von andern ἀπόστολοι — und zu ihnen werden die Genannten gerechnet[2]) — hätte gelten müssen. Vor allem aber nötigt die Art, wie der Apostel I. Kor. 15 5 ff. von der ihm zuteil gewordnen Christophanie spricht, auch zu ihrer Ansetzung bald nach dem Tode Jesu. Die andern Christophanien bis zu der vor Jakobus mußten wir nämlich nach Galiläa verlegen und also, da die Gemeinde zu Pfingsten wohl schon wieder in Jerusalem war, vorher ansetzen; dann aber wird auch die des Paulus, obwohl zuletzt unter allen, doch nicht allzuviel später stattgefunden haben. Über längere Zeit, so wurde schon oben[3]) bemerkt, haben sich ja diese Visionen überhaupt nicht ausgedehnt; wir werden also die Bekehrung des Paulus, wenn nicht in dasselbe, so doch in das nächste Jahr nach dem Tode Jesu verlegen müssen[4]).

---

[1]) Eine ganz eigentümliche, aber kaum haltbare Erklärung dafür gibt Stosch, St. Paulus 1894 38: Die starke und mächtige Judenschaft von Damaskus ergriff die Partei des Aretas — aus religiösen Gründen gegen den Mörder des großen und heiligen Johannes, dessen volkstümliche Wirksamkeit nach seinem Tode ihre Wellen weiter und weiter warf. Man konnte im hohen Rat wohl meinen, daß diese Bewegung unter den Juden zu Damaskus mit einer Hinneigung zu der Lehre des Nazareners im Zusammenhang stehe.

[2]) vgl. zuletzt Monnier, La notion de l'apostolat 1903 30 f. 170.

[3]) vgl. S. 200, 2.

[4]) vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, 1, 1897 237. 707 f., auch gegen Belser, Zur Chronologie des Paulus, Theol. Quartalschr. 1898 356 ff. Dieselbe Datierung findet sich übrigens in jenem Codex Brixianus zu den Theklaakten, von dem oben S. 336 die Rede war; ja Corssen (Die Urgestalt der Paulusakten, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1903 46 f.) hält diese Einleitung für ursprünglich, von

Gleich nachher, so lesen wir Gal. 1 17, ging er nach Arabien und kehrte dann wieder nach Damaskus zurück, ohne daß uns freilich gesagt würde, wann das war. Aber gar zu lange werden wir uns jene Vorbereitungszeit nicht denken dürfen; denn das entspräche weder der raschen Art des Paulus, wie sie sich ja schon in seiner Bekehrung verriet, noch der Fortsetzung seines Berichts im Galaterbrief. Geht es nämlich hier V. 18 weiter: ἔπειτα μετὰ τρία ἔτη ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα, so werden diese drei Jahre jedenfalls von der Bekehrung ab zu rechnen sein; denn dazu bildet die Reise den Gegensatz: Paulus ist nicht von Menschen berufen, hat die Urapostel auch dann zunächst nicht aufgesucht, sondern eben erst nach drei Jahren. Aber so, wie er tut, fortfahren konnte er doch nach Erwähnung der Reise nach Arabien und Rückkehr nach Damaskus wohl nur, wenn all das noch in dasselbe Jahr, wie die Bekehrung, fiel[1]); nach welchem Jahr er freilich rechnet, können wir erst später untersuchen.

Auch das eine Jahr, das Paulus und Barnabas nach act. 11 26 möglicherweise in Antiochia gewirkt haben[2]), läßt sich zunächst nicht genauer bestimmen; ja für die sogenannte erste Missionsreise ist nicht einmal die Dauer anzugeben. Beachten wir aber, wie die beiden Apostel — und das gilt nun auch später für Paulus allein — nicht nur immer die billigste, aber nicht schnellste Reisegelegenheit benutzt haben werden, sondern wohl auch immer erst Arbeit suchen mußten, wie verschiedne Ortschaften sie berührten, wie Paulus in Antiochia in Pisidien krank ward und wie man endlich, wenngleich zunächst vielleicht aus äußern Gründen in Derbe umkehrend, doch nun die sämtlichen galatischen Gemeinden nochmals aufsuchte — so werden wir für die Reise wohl mindestens drei, vielleicht aber auch vier oder

---

Gebhardt (Lateinische Übersetzungen der Acta Pauli et Theclae, Texte u. Unters. XXII, 2, 1902 cvi f.) dagegen für später.

[1]) vgl. auch M. Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie 1903 3 f.

[2]) vgl. oben S. 214.

fünf Jahre ansetzen müssen[1]). Dann werden sich Paulus und Barnabas, wie ja auch 14 28 vorausgesetzt wird, einige Zeit in Antiochia aufgehalten haben; für die Zeit des Apostelkonzils haben wir dagegen wieder die ausdrückliche Angabe des Galaterbriefs 2 1: ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα. Daß diese Jahre nämlich von dem ersten Besuch des Paulus in Jerusalem ab zu rechnen sind, wurde schon oben[2]) gezeigt; daran schloß sich, wie wir sahen[3]), der Streit mit Petrus Gal. 2 11 ff. und dann, wennschon wohl nicht sogleich, der mit Barnabas act. 15 41 ff. an. Paulus wird also wohl erst im nächsten Jahre seine sogenannte zweite Missionsreise angetreten haben.

Über ihre Dauer werden uns zunächst wieder nur vereinzelte Angaben gemacht: drei Tage dauerte die Seereise von Troas nach Philippi, drei Sabbate predigte Paulus in Thessalonike, anderthalb Jahre saß er in Korinth[4]). Da sich an sie zwar nicht notwendig eine Fest-, aber doch eine Seereise anschloß[5]), werden sie wohl im Frühjahr oder Sommer zu Ende gegangen sein und im Spätherbst begonnen haben[6]); aber wieviel Zeit damals seit dem Apostelkonzil zu Ende gegangen war, können wir zunächst wenigstens nicht sagen. Jedenfalls dürfen wir für die Reise durch Kleinasien, so summarisch sie auch von Lukas erzählt wird, schon jetzt nicht zu wenig ansetzen; im ganzen

---

[1]) vgl. Renan, St. Paul 1869 53: Il y avait quatre ou cinq ans qu'il s'absorbait ainsi dans un cercle assez limité; Straatman, Paulus 1874 105: Laat ons zoo vrijgebig mogelijk zijn, en vier volle jaren voor dezen hunnen arbeid stellen, auch Felten, Die Apostelgeschichte 1892 44, Schneller, In alle Welt 1897 34. 75. Albrecht, Paulus 1903 2. 377 schließt außerdem aus dem νηστεύσαντες act. 13 3, daß die Reise nach dem großen Versöhnungstag angetreten ward; aber das ist auch im allgemeinen sehr unwahrscheinlich.

[2]) vgl. S. 40. [3]) vgl. S. 41 f.

[4]) vgl. act. 16 11 f. 17 2. 18 11 und dazu S. 265.

[5]) vgl. act. 18 18 ff.

[6]) vgl. Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters 1848 50 f., der nur zu bestimmte Angaben macht.

werden drei Jahre wohl kaum zu viel sein. Und auch in Antiochia hat sich Paulus gewiß, wenn er es einmal immer wieder aufsuchte, längere Zeit aufgehalten[1]).

Die sogenannte dritte Reise führte ihn über Galatien und Phrygien, wo er alle Brüder stärkte, also gewiß auch nicht zu schnell durchzog, zu zweiundeinvierteljährlichem Aufenthalt nach Ephesus[2]). Ging derselbe zur Zeit des großen Artemisfestes im April zu Ende[3]), so hätte er also im Winter begonnen: dann würde sich zugleich erklären, daß Paulus auf der Reise nach Ephesus (act. 19 1) das zu dieser Zeit überschwemmte Lycustal vermied und den Weg übers Gebirge wählte[4]). Wie lange weiterhin die Reise durch Macedonien und Hellas dauerte, können wir zunächst noch nicht sagen; in Korinth war er drei Monate[5]) und zwar, da er dann nach Ostern Philippi verließ, während des Winters. Zu Pfingsten[6]) wurde er in Jerusalem gefangen genommen und zwei Jahre in Cäsarea festgehalten[7]); dann kam der neue Prokurator, unter dem er an den Kaiser appellierte und im folgenden Herbst und Winter (mit dreimonatlichem Aufenthalt in Malta)[8]) nach Rom transportiert wurde. In welchem Jahre die διετία dort[9]) zu Ende ging, konnten wir zwar schon oben[10]) tatsächlich entscheiden; ehe wir indes von da aus zurückrechnen, fragen wir zunächst noch, ob sich etwa auch die allgemeine Reihenfolge der Briefe aus ihnen selbst feststellen läßt. Und nach welchen Kriterien hätte das nun zu geschehen?

Man könnte zunächst versuchen, durch Vergleichung ihres Sprachgebrauchs und Stils die Reihenfolge der paulinischen Briefe festzustellen, ebenso wie man es vielfach mit den platonischen Dialogen getan hat[11]). Aber von andrer

---

[1]) vgl. act. 18 23: ποιήσας χρόνον τινά.
[2]) vgl. ebenda 19 8. 10. [3]) vgl. oben S. 287, 4.
[4]) vgl. act. 19 1: διελθόντα τὰ ἀνωτερικὰ μέρη; zur Lesart S. 280.
[5]) vgl. act. 20 3. [6]) vgl. oben S. 295. 302.
[7]) vgl. act. 24 27 und dazu S. 316. [8]) vgl. act. 28 11.
[9]) vgl. ebenda V. 30. [10]) vgl. S. 154.
[11]) vgl. Dittenberger, Sprachliche Kriterien für die Chronologie

Seite ist dem gegenüber darauf hingewiesen worden, daß sich diese Unterschiede auch anders erklären lassen[1]), und bei den Paulusbriefen ist aus ihnen schon so Entgegengesetztes gefolgert worden, daß man wohl überhaupt keinen Wert mehr darauf legen kann[2]). Höchstens ließe sich die veränderte Gestalt der Grußformeln verwenden, sofern Paulus kaum zur selben Zeit, wo er sonst, wie im zweiten Thessaloniker-, den Korinther-, dem Römer-, Kolosser-, Philemon- und Philipperbriefe: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ schrieb[3]), auch so, wie I. Th. 1 1, nämlich nur: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη geschrieben haben dürfte. Aber schon dies ist nicht sicher und noch weniger läßt sich von hier aus bestimmen, wann der Galaterbrief mit der noch mehr erweiterten, aber offenbar durch die besondern Verhältnisse bedingten Grußformel entstanden ist[4]). Auch daß er im Schlußwunsch den Geist der Leser nennt, wie sonst nur der Philemon- und Philipperbrief und nur Kol. 4 18 und II. Tim. 4 22 die Formel:

---

der platonischen Dialoge, Hermes 1881 321 ff., Frederking, Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge, Jahrbücher für klassische Philologie 1882 524 ff., Ritter, Untersuchungen über Plato 1888 1 ff., Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen 1888 253 ff.

[1]) vgl. Zeller, Über die platonische Ideenlehre, Sitzungsberichte der Akademie zu Berlin 1887 216 ff., Die Philosophie der Griechen 1844 ff. [4] II a, 1888 512 ff., Sprachstatistisches, Archiv für die Geschichte der Philosophie 1898 1 ff.

[2]) So haben Lightfoot (The epistle of St. Paul to the Philippians 1868. [8] 1885 41 ff.), Farrar (The life and work of St. Paul 1879, Popular Edition 1890 592) und ich selbst (Chronologie der paul. Briefe 1893 280) die frühe Entstehung des Philipperbriefs, außerdem (ebenda 280 ff., die Reihenfolge der paul. Hauptbriefe, Stud. u. Krit. 1897 249 ff.) die späte Ansetzung des Galaterbriefs, Lisco (Vincula Sanctorum 1900 52 ff. 75 f. 101 f.) die Einschaltung der Gefangenschafts- zwischen die Korintherbriefe nachzuweisen gesucht — von ähnlichen Theorien über die Pastoralbriefe nicht erst noch einmal zu reden.

[3]) Freilich fehlt II. Th. 1 2 bei B D E P min. Theoph. Pel. das ἡμῶν und Kol. 1 2 bei B* D* K* L das καὶ κυρίου Ἰ. Χρ.

[4]) Gegen meine Chronologie 239 22.

ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν gebraucht wird, kann zufällig sein; ebenso daß in der Adresse des Galater-, der Thessaloniker- und Korintherbriefe der Ausdruck ἐκκλησία oder ἐκκλησίαι erscheint, in der des Römer-, Kolosser- und Philipperbriefs (Philem. 1 2 handelt es sich um die Hausgemeinde) dagegen nur ἅγιοι[1]). Sind die Briefe in der eben angegebenen Reihenfolge entstanden, so wird man das ja aus einem veränderten Sprachgebrauch des Paulus erklären können; aber beweisen läßt es sich daraus nicht.

Eher wäre das aus seinen religiösen Anschauungen möglich, wenn auch sie sich im Laufe der Zeit entwickelt haben sollten. Und das ist allerdings dadurch, daß man sie unmittelbar aus seiner Bekehrung erklären kann, noch nicht ausgeschlossen. Denn auch dann mochten Paulus selbst diese Konsequenzen erst allmählich aufgehen und andre, vom Judentum übernommene Ansichten verdrängen. Auch das ist noch nicht beweisend, daß er in den ersten beiden Kapiteln des Galaterbriefs — denn nur dann hat der ganze Rückblick auf seine Vergangenheit Sinn — seine gesetzesfreie Stellung von seiner Bekehrung ab datiert und II. Kor. 4 6 in diesem Sinne von seiner Bekehrung als einer zweiten Schöpfung redet[2]): Paulus könnte sich ja später darüber getäuscht haben, ähnlich wie Augustin in den Konfessionen über sein Leben bis zur Bekehrung oder Zwingli über seine Abhängigkeit von Luther[3]). Wohl aber wird es, sollen wir das annehmen, deutlicher Beweise dafür bedürfen — und lassen sie sich wirklich erbringen?

Man könnte zunächst 1. und im allgemeinen darauf hinweisen, daß der Mann, der I. Kor. 13 11 f. so von dem Bruch mit seiner Unmündigkeit spricht und seine spätre

---

[1]) Gegen Lightfoot, St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon 1875. [13] 1900 130. 243.

[2]) vgl. Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus 1899 52 ff.

[3]) vgl. Loofs, Augustinus, prot. Realencyclopädie [3] II, 1897 260 f., Leitfaden der Dogmengeschichte 1889. [3] 1893 382 f. Auch Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus 47 hält eine solche Selbsttäuschung an sich für möglich.

Erkenntnis als Stückwerk bezeichnet, auf das das Vollkommene erst folgen müsse — daß der wohl auch jetzt fort und fort hinzuzulernen gesucht haben wird. Oder man erinnert an II. 3 18: μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν und besonders Phil. 3 12: οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι κτλ.; denn wenn es sich hier auch um die sittliche Entwicklung handelt[1]), so meint man doch von ihr auf die intellektuelle schließen und auch sie als für Paulus noch fortdauernd ansehen zu können. Ja man beruft sich dafür noch besonders auf V. 15: καὶ εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε, καὶ τοῦτο ὁ θεὸς ὑμῖν ἀποκαλύψει, wo es sich doch aber dem Zusammenhang nach auch nur um die sittliche Vollkommenheit handelt, von der Paulus mit einem Anflug von Ironie sagt, die Philipper würden sie schon selbst bei sich vermissen[2]). Indes auch wenn es anders stünde, so folgte doch daraus, daß der Apostel seine Lehre als verbeßrungsfähig bezeichnete, noch nicht, daß er sie auch wirklich umgestaltet hat. Sollen wir das annehmen, so müssen vielmehr direkte Beweise dafür beigebracht werden; und in der Tat meint man manchmal, auch dazu imstande zu sein.

2.a) Man beruft sich zunächst auf Gal. 1 10; 5 11, worin ja in der Tat lag, daß man Paulus den Vorwurf gemacht hatte, er predige gelegentlich, um Juden und Judaisten zu gefallen, noch die Beschneidung[3]). Durch sein: εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον, Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἤμην an jener und: εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι an dieser Stelle gibt er auch selbst zu, daß das früher der Fall gewesen sei und da er als Jude die Beschneidung nicht eigentlich

---

[1]) Auch gegen Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus 1897 6 f.

[2]) Wenn Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe (bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament VIII. IX) 8. 7 1902, IV 141 ff. dagegen geltend macht, dann würde P. nicht mit einer solchen Gleichgültigkeit geurteilt haben, so möchte ich das vielmehr gegen seine Erklärung von dem Urteil über die Judaisten einwenden. Auch V. 16 paßt dann viel weniger gut, als wenn er besagt: jedenfalls nicht zurück!

[3]) vgl. oben S. 29 f.

zu predigen brauchte, könnte man meinen, es müsse nach seiner Bekehrung gewesen sein. Aber genau genommen sagt er doch gar nicht, daß er die Beschneidung gepredigt habe, sondern nur, daß er das jetzt nicht tue[1]); und wenn er das 1 10 damit widerlegt, daß er dann nicht Christi Diener wäre (was er doch natürlich durch die Bekehrung ward), so muß er eben als Jude den Menschen gefallen, d. h. einen gesetzlichen Standpunkt vertreten haben. Für eine Entwicklung des Christen Paulus ist also aus diesen beiden Stellen des Galaterbriefs nichts zu entnehmen, und ebensowenig aus zwei andern.

b) Wenn bei Gelegenheit des ersten Besuchs in Jerusalem 1 18 f. gar keiner Meinungsverschiedenheit mit Kephas oder Jakobus gedacht und V. 24 sogar gesagt wird, die judäischen Gemeinden hätten wegen der Missionstätigkeit des Paulus Gott gepriesen, so hat man daraus manchmal geschlossen, er müsse anfangs eben auf dem Standpunkt der Urgemeinde gestanden haben. Aber an der ersten Stelle ist doch von dem Verhältnis zu den Uraposteln überhaupt nicht die Rede und die Erfolge des Paulus anerkennen mußten Jakobus, Kephas und Johannes auch später, wo sie eine Trennung der Missionsgebiete vornahmen, also sachlich nicht mit ihm einig waren[2]).

c) Doch es bleibt noch eine Stelle übrig, in der man eine Entwicklung sogar zur Zeit der Briefe bezeugt gefunden hat: das ist II. Kor. 5 16. Wenn es nämlich hier heißt: ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν, so wird es immer das Natürlichste bleiben, die fleischliche Erkenntnis Christi als wirklich vorhanden gewesen, nicht nur als möglich zu betrachten. Auch scheint νῦν, das nur das deutlichere ἀπὸ τοῦ νῦν aufnehmen könnte, nicht auf eine

[1]) Es läßt sich also aus der Stelle auch nicht folgern, Paulus sei schon als Jude Lehrer und Missionar gewesen, wie Weinel, Der Apostel Jesu Christi, christl. Welt 1903 796 will.

[2]) Gegen B. Weisz, Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments 1868. [7] 1903 204, Straatman, Paulus 80. 88 f.

Zeit bezogen werden zu dürfen, die schon vor Jahren angefangen hatte. Aber unmöglich ist das nicht; ja wenn sich das οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα als Folge aus dem: ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ergibt, so kann es gar nicht anders verstanden werden[1]). Kommt doch hinzu, daß sich keine fleischliche Erkenntnis Christi nachweisen läßt, die Paulus erst zur Zeit dieser Kapitel aufgegeben hätte[2]); wohl aber hatte er vor seiner Bekehrung den Messias — denn das wird Χριστόν, ähnlich wie Röm. 9 5 hier bedeuten — ebenso κατὰ σάρκα gekannt, wie er jetzt, wo die Lebenden nicht mehr sich selbst, sondern dem für sie Gestorbnen und Auferweckten leben sollen, niemand mehr kennen will, d. h. nach seinen und ihren natürlichen Eigenschaften oder noch genauer, da bei οὐδένα an jene Gegner des Paulus und bei ἐγνώκαμεν Χριστόν an ihre Christuserkenntnis zu denken sein wird: nach ihren 11 22 f. aufgezählten Vorzügen, nach seinem äußerlichen Auftreten[3]). Darauf hatte auch Paulus als Jude beim Messias den Hauptwert gelegt, während er später besonders Tod und Auferstehung betonte; von einer Entwicklung seiner christlichen Anschauungen dagegen ist auch hier keine Rede.

3. Und doch glaubt man eine solche nun in andrer

---

[1]) vgl. Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus 32, Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie 25 ff., auch gegen V. Weber, Wann und wie hat Paulus „Christum nach dem Fleisch gekannt"? Bibl. Zeitschr. 1904 178 ff.

[2]) Am wenigsten ist natürlich mit Barton (The spiritual development of Paul, New World 1899 123) daran zu denken, that in place of the external apocalypse he is looking for an apocalypse of character.

[3]) vgl. Baur, Paulus 1847. ²I, 1866 304. Wollte man die fleischliche Erkenntnis Christi auf das Sehen Jesu beziehen (vgl. Beyschlag, Die Bekehrung des Paulus, Stud. u. Krit. 1864 248. 1865 266), so hätte das νῦν οὐκέτι γινώσκομεν keinen Sinn und fiele die ganze Bemerkung völlig aus dem Zusammenhang heraus; um seinetwillen müßte man also an der obigen Erklärung auch dann festhalten, wenn man das εἰ καὶ ἐγνώκαμεν wegen der Schwierigkeit, die der Gebrauch von Χριστός allerdings bietet, irreal fassen wollte.

Beziehung zwar nicht als ausdrücklich ausgesprochen, wohl aber als tatsächlich vorhanden nachweisen zu können und zwar zunächst in der Lehre von den letzten Dingen.

a) α] Was nämlich erstlich den Zeitpunkt der Parusie betrifft, so erwartet sie Paulus I. Th. 4 17 (vgl. II. 1 7); I. Kor. 15 51 f. offenbar noch selbst zu erleben. Auch 6 14: ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ist damit wohl vereinbar, sofern Paulus hier keinen Anlaß hatte, die besondre Hoffnung hervorzuheben, die er für sich selbst und andre hegte. Wenn er dagegen II. Kor. 4 14, sich selbst ausdrücklich einschließend, sagt: ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν und 5 1: οἴδαμεν ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ κτλ., so rechnet er offenbar mit der Möglichkeit, schon vor der Parusie abberufen zu werden[1]). Ebenso steht es Röm. 8 11. 38 f.; 14 8, und auch die Erwartung, wenn die Fülle der Heiden eingegangen sein würde, solle ganz Israel gerettet werden, setzt doch wohl voraus, daß das Ende noch nicht in nächster Zeit bevorsteht. Vor allem aber sehnt sich Paulus Phil. 1 23 abzuscheiden, und hofft 3 11, an der Auferstehung von den Toten teilzunehmen, erwartet also, die Parusie nicht mehr zu erleben. Denn so werden wir uns sofort ausdrücken können: die erstgenannten Briefe, die noch die urchristliche Anschauung vertreten, sind gewiß die früheren, die letztern die spätern. Es mag auch sein, daß die Gefahren, denen Paulus nach II. Kor. 1 8 ff.; 7 5 vor diesem Briefe ausgesetzt gewesen war, zu dem Umschwung beitrugen; denn daß der Apostel die Parusie nun nicht etwa auf einmal nach Jahrhunderten oder Jahrtausenden erwartete, folgt ja aus Röm. 13 11: νῦν ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν, was nur einen Sinn hat, wenn das Endheil doch noch nahe ist, während auf eine längere Zeit die paar

[1]) Wenn Titius, Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit 1900 61 das ἐκδύσασθαι V. 4 auf den Tod deutet und deshalb das ἐπενδύσασθαι bei den die Parusie Erlebenden stattfinden läßt, so wird das eben durch das Vorhergehende ausgeschlossen.

Jahre seit der Bekehrung des Paulus und der römischen Christen keinen Unterschied machen würden[1]) — sowie namentlich aus Phil. 4 5: ὁ κύριος ἐγγύς. Vor allem aber haben wir es hier doch eigentlich gar nicht mit einer Entwicklung seiner Lehre zu tun — es müßte denn sein, daß sich eine solche mit der veränderten Stellung zur Parusie verbunden hätte. Und das scheint nun in der Tat der Fall zu sein.

β] I. Th. 4 14 ff. erwartet Paulus nämlich erst bei der Parusie Herbeiführung der Entschlafnen mit Jesu und ebenso heißt es I. Kor. 15 23: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ und V. 52: σαλπίσει γάρ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι. Ja man könnte meinen, wenn Paulus von einer frühern Vereinigung der Gestorbnen mit dem Herrn wüßte, hätte er den Thessalonikern, die betreffs ihrer Toten keine Hoffnung hatten, davon schreiben müssen. Aber wenn sie nur deshalb traurig waren, weil die Toten an der Parusie keinen Anteil haben würden, so brauchte wohl auch Paulus nicht auf ihr früheres Schicksal einzugehen und konnte dasselbe trotz V. 14 (τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ) und 17 (καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα) doch schon als ein Sein beim Herrn denken[2]). Und ebenso steht es im ersten Korintherbrief, mochte Paulus nun 15 23 deshalb auf die Frage nach der Zeit der Auferstehung zu sprechen kommen, weil er die nach dem Vorhergehenden mögliche Folgerung, wie Christus, würden auch die Gläubigen alsbald auferstehen, abschneiden, oder nur, weil er das dort Gesagte näher erläutern wollte. Wohl aber geht er nun im zweiten Korintherbrief auf den Zustand gleich nach

---

[1]) Auch gegen Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht 1896 14, der erklärt: jetzt ist uns die Errettung am Tage der Parusie näher als der Zeitpunkt, da wir gläubig wurden.

[2]) Noch weniger ist freilich mit ebenda 35 f. daran zu denken, daß Paulus damals eine einfache Wiederbelebung des begrabenen Leibes angenommen hätte.

dem Tode ein, wenn auch nicht 3 18, wo das μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν auf die Verklärung durch die Erkenntnis geht[1]), so doch 5 1 ff. Obgleich nämlich das οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν von einem idealen, erst bei der Parusie zu verwirklichenden Besitz verstanden werden könnte, so zeigt doch der Umstand, daß Paulus sich nach V. 2 f. danach sehnt und dadurch vor der Nacktheit bewahrt zu werden hofft, daß er diese Überkleidung gleich nach dem Tode erwartet. Wegen des ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον V. 8 möchte man auch an das Endgeschick denken; aber dagegen spricht, von den andern Briefen und allgemeinen Bedenken ganz abgesehen, daß 4 14, wie wir schon sahen, auch Paulus selbst noch eine Auferweckung und 5 10 wenigstens ein Gericht erwartet. Man kann diese Schwierigkeit auch dadurch nicht beseitigen, daß man die Erwartung der Auferstehung bei der Parusie und der Vereinigung mit Christus gleich nach dem Tode als Parallelanschauungen betrachtet; denn wenn sie das wären, hätte sie Paulus doch wohl nicht so unmittelbar nebeneinander gestellt[2]). Ebensowenig deutet irgend etwas auf eine besondre Gnadenprärogative hin, die er für sich in Anspruch nähme; vielmehr wird das Überkleidetwerden V. 5 auf den Geist zurückgeführt, den doch alle haben[3]). Und so bleibt denn nur übrig, das Daheimsein beim Herrn als einen Zwischenzustand zu denken, der freilich, wie schon im Judentum, den Endzustand antizipiert[4]). Und ebenso wird man natürlich Phil. 1 23 neben 3 11. 21 und Röm. 8 11 erklären; dann aber kann man auch für den ersten Thessaloniker- und Korintherbrief bereits dieselbe Erwartung eines Zwischenzustands voraussetzen. Legt es doch auch die Schilderung jener Todesgefahr

---

[1]) vgl. Titius, Der Paulinismus 60.

[2]) Gegen Heinrici, Der zweite Brief an die Korinther (bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament VI, 1840) [8] 1900 193, Titius, Der Paulinismus 51. 62.

[3]) Auch gegen Kabisch, Die Eschatologie des Paulus 1893 237 f. 296 f. 302 f.

[4]) vgl. meine Schrift: Niedergefahren zu den Toten 1900 144 ff.

II. Kor. 1 8 ff. nicht gerade nahe, daß sie ein besondres Grauen vor dem Tode in Paulus erregt und so erst jene Anschauung hervorgerufen hätte[1]).

γ] Aber wenngleich danach auch hier keine Entwicklung stattgefunden haben wird, so könnte sie doch betreffs einer dritten eschatologischen Frage anzunehmen sein, der Frage nach dem schließlichen Schicksal Israels. Im Galater- und in den Thessalonikerbriefen scheint es nämlich als verworfen zu gelten, sofern in dem erstern 3 8. 14 nur die Heiden als berufen bezeichnet werden, ja 4 30 mit Bezug auf die Juden gesagt wird: ἔκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς· οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας. Aber zwingend ist doch das alles nicht: dort kam es eben nur auf die Heiden an, ohne daß die Juden ausgeschlossen würden, (vgl. vielmehr 3 28) und hier handelt es sich bloß um denjenigen Teil des Volks, der sich eben nicht bekehrt. Auch I. Th. 2 16: ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος[2]) führt nicht weiter; daß die Erwartung eines Antichristen in der Weise von II. Th. 2 sogar mit der Hoffnung auf eine schließliche Beseligung Israels im Römerbrief wohl vereinbar ist, haben wir ja schon früher gesehen[3]). Wenn es aber daneben jetzt als verstockt gilt, so wird die gleiche Aussage auch II. Kor. 3 14 dem Eifer des Apostels, die Juden zu gewinnen I. 9 20 nicht widersprechen; kurz von einer Entwicklung ist auch hier keine Rede[4]).

b) Aber ist sie nun zweitens in der Beurteilung des Gesetzes nicht doch tatsächlich vorhanden?

α] Wenn man, was zunächst einmal seinen Zweck angeht, Gal. 3 18. 21; 5 2. 4 und Röm. 2 13. 25; 7 10 mit einander vergleicht, so scheint Paulus allerdings zu derselben Zeit nicht so schreiben gekonnt zu haben. Denn dort wird von demselben Gesetz gerade bestritten, was hier — und

---

[1]) vgl. Heinrici, Der zweite Brief an die Korinther 193.
[2]) vgl. dazu oben S. 114. [3]) vgl. oben S. 120.
[4]) Das Ganze auch gegen Charles, Eschatology, Enc. bibl. II 1381 ff.

nicht etwa nur διαλεκτικῶς[1]) oder für das Gericht[2]) — vorausgesetzt ist, daß nämlich das Gesetz rechtfertigen und Leben schaffen sollte. Aber wenn es nun statt dessen im Galaterbrief 3 19 heißt: es ist um der Übertretungen willen, d. h. um Übertretungen hervorzurufen, hinzugesetzt worden, so fehlen derartige Äußerungen doch auch im Römerbrief nicht; vielmehr heißt es 5 20 ganz ähnlich: νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα und wird ebenso 6 14; 7 4 ff. vorausgesetzt, daß das Gesetz (wenn auch nur indirekt) Sünde schafft. Umgekehrt wird auch Gal. 3 10 das Verfluchtsein derer, die von Gesetzeswerken ausgehen, damit begründet, daß jeder verflucht ist, der nicht das ganze Gesetz hält, und V. 12, wenn auch nur, um auf Grund von Hab. 2 4: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται die Unmöglichkeit der Rechtfertigung durch das Gesetz zu beweisen, lev. 18 5: ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς angeführt. Ja erst auf Grund dieser konnte die entgegengesetzte Beurteilung des Gesetzes entstehen: wer, um dadurch zu leben, die Gebote erfüllen wollte, fühlte sich, wie Röm. 7 7 ff. geschildert und auch I. Kor. 15 56; II. 3 6 vorausgesetzt wird, eben durch sie und ihre scheinbare Willkür zum Widerspruch gereizt und konnte so schließlich den Zweck des Gesetzes darin sehen, Sünde hervorzurufen. Ein Gegensatz, der durch Annahme einer — wieder verschieden zu denkenden — Entwicklung zu lösen wäre, liegt also hier nicht vor; denn daß Paulus im Galaterbrief die letztere Anschauung mehr hervortreten läßt und daher auch, wie Kol. 2 8. 15, das Gesetz auf die Engel zurückführt, liegt daran, daß er es hier mit Judaisten zu tun hat, die die Rechtfertigung an die Bedingung der Erfüllung des Gesetzes banden und so natürlich am wirksamsten zu bekämpfen waren, während es sich im Römerbrief darum handelt, mit der Nichterfüllung des Gesetzes die Notwendigkeit eines Sühnopfers zu be-

[1]) Gegen A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, 1874. [3] 1889 319 f.

[2]) Gegen Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus 111, Titius, Der Paulinismus 149.

gründen und daher dann auch vom Gesetz den Vorwurf, daß es Sünde sei, abzuwehren.

β] So erklärt es sich zugleich, daß Paulus Gal. 2 19; 3 25 dem Gesetz abgestorben sein, nicht mehr unter dem Zuchtmeister stehen will, Röm. 9 4 es dagegen als Zweck des Todes Christi bezeichnet, ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν. Von einem Widerspruch kann nämlich auch hier keine Rede sein; denn Röm. 10 4 heißt Christus ebenfalls des Gesetzes Ende, und dieses gilt umgekehrt, ähnlich wie Röm. 13 8, so auch Gal. 5 14, auf das Gebot der Liebe zum Nächsten zurückgeführt, als fort und fort bindend. Auch I. Kor. 9 20 nennt sich Paulus μὴ ὢν ὑπὸ νόμον und zitiert es doch V. 9 zum Beweis für das Recht der Apostel, sich von der Gemeinde unterhalten zu lassen. Dagegen liegt in 5 7: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός und vollends 16 8: ἐπιμενῶ ἐν Ἐφέσῳ ἕως τῆς πεντηκοστῆς wohl nicht, daß diese jüdischen Feste in Korinth gefeiert worden wären; es besteht also auch kein Gegensatz zu Gal. 4 9f. und Kol. 2 16, wo die jüdische Festfeier verworfen wird. Und wenn es endlich Röm. 14 5 heißt, ohne daß nachher wieder darauf zurückgekommen würde: ὃς μὲν κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν, ὃς δὲ κρίνει πᾶσαν ἡμέραν, so handelt es sich nicht um Tagewählerei im allgemeinen, sondern wohl um Beobachtung einzelner Fasttage. Außer dem Grund ist also auch der Inhalt der gesetzlichen Forderungen verschieden, und danach richtet sich ebenfalls ihre Beurteilung durch Paulus, ohne daß daraus auf eine Entwicklung seiner Anschauungen zu schließen wäre[1]).

c) α] Doch noch weniger ist das drittens bei der Lehre von der Erlösung möglich, die wir im allgemeinen (nach dem früher[2]) über seine Bekehrung Ausgeführten) wohl von

---

[1]) vgl. J. Weisz, Paulinische Probleme: Die Chronologie der paulinischen Briefe, Stud. u. Krit. 1895 284 ff., der nur, ebenso wie Sieffert, Die Entwicklungslinie der paulinischen Gesetzeslehre, Theol. Studien für B. Weiß 1897 344 ff. auf diesem Wege doch die Priorität des Galaterbriefs erweisen zu können glaubt.

[2]) vgl. S. 208 f.

vornherein bei Paulus voraussetzen dürfen. Aber die Theorie, daß Christus den Fluch des Gesetzes gesühnt habe, findet sich allerdings nur Gal. 3 13 und Kol. 2 14 — folgt daraus nun, daß beide Briefe auch zeitlich zusammengehören? Offenbar ebensowenig, wie daraus, daß nur in ihnen das Gesetz auf Engelmächte zurückgeführt wird; ja sofern jene Theorie von der sonst verwendeten nur im Ausdruck abweicht, noch viel weniger. Klingt sie doch in dem ἠγοράσθητε τιμῆς I. Kor. 6 20; 7 23 sogar direkt an und kann also nicht nur für eine bestimmte Periode im Leben des Apostels vorausgesetzt werden.

β] Oder ist etwa die sogenannte mystische Erlösungslehre, wie wir sie Röm. 6 2 ff.; Kol. 2 11 f.; 3 1. 3 finden[1]), etwas so Besondres, daß deshalb die genannten Briefe kurz nacheinander geschrieben sein müßten? Röm. 6 zeigt doch schon V. 6: ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ (wo συνεσταυρώθη, da es sonst nicht den ἵνα-Satz nach sich haben könnte, das Mit-Christo-gekreuzigt-werden im juristischen Sinne bedeuten muß) und namentlich V. 7: ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας (was ebenfalls nur so verstanden werden kann), daß es sich bei jener angeblich besondern Theorie nur um eine kurze und kühne Ausdrucksweise handelt. Wie sollte es auch sonst V. 11 weitergehen: οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ?[2]) Wenn wirklich durch die Aneignung von Tod und Auferstehung Jesu in der Taufe eine ethisch-mystische Wirkung in uns hervorgebracht würde, so bedürfte es ja gar nicht mehr einer solchen Ermahnung. Und Kol. 2 12 wird das neue Leben an den Glauben gebunden, wie umgekehrt II. Kor. 5 15 und Röm. 8 4 die Heiligung als Zweck der Versöhnung bezeichnet[3]).

---

[1]) Über Gal. 2 20 vgl. oben S. 19.

[2]) Gegen Weisz, Biblische Theologie 325, 2.

[3]) vgl. ebenda 303, 6, Teichmann, Die Taufe bei Paulus, Zeitschr. f. Theol. u. K. 1896 357 ff., besonders 365 f., gegen Ritschl, Recht-

Denn auch das κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί V. 3 kann auf keine Ertötung, sondern nur Verurteilung der Sünde im Fleisch gehen, auf die die Erfüllung des Gesetzes durch uns erst folgt[1]). War diese aber gewiß von Anfang an eine Forderung des Apostels, so konnte er sie wohl auch je nach Belieben in jene besondre Form kleiden.

4. Ist somit keine Entwicklung der Anschauungen des Paulus nachzuweisen — denn wo man sie sonst noch behauptet hat, ist das erst recht nicht der Fall — so wäre es doch endlich noch möglich, daß sich die Polemik seiner Gegner in einer bestimmten Richtung verändert hätte und danach seine Briefe chronologisch zu ordnen wären. Aber auch das ist nicht möglich; denn einmal werden sich die Judaisten immer nach den Verhältnissen gerichtet haben, zum andern aber wissen wir doch von vornherein gar nicht, ob sie mit schwerem oder leichtem Geschütz begannen[2]). Eher ginge es daher an, aus gewissen Äußerungen des Paulus, die seine Gegner verdrehen konnten, zu schließen, daß er vorher noch nicht mit solchen zu tun gehabt hätte. Oder mußte er sich nicht nach Ablehnung des Vorwurfs des ἀνθρώπους πείθειν Gal. 1 10 scheuen, II. Kor. 5 11: ἀνθρώπους πείθομεν zu sagen und nach der Polemik des Galaterbriefs gegen Gesetz und Beschneidung Röm. 2 13. 25 zu schreiben: οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται — περιτομὴ ὠφελεῖ, ἐὰν νόμον πράσσῃς? Ich glaube nicht, daß Paulus solche Worte überhaupt für mißverständlich gehalten hätte; tat er es aber auch, so war er gewiß nicht der Mann, aus Rücksicht auf etwaige Mißdeutungen, vor denen er ja nie sicher war, seine wahre Meinung zu verbergen. Es läßt sich also aus jenen Stellen nicht etwa schließen, daß der Galaterbrief erst nach dem zweiten Korinther- und dem

---

fertigung und Versöhnung II 227 f. 342, H. Holtzmann, Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie 1897, II 114 ff.

[1]) vgl. meine christliche Lehre von der Sünde I, 1897 203, gegen Holtzmann, Neutestamentliche Theologie II 119.

[2]) Auch gegen Weisz, Stud. u. Krit. 1895 279 ff.

Römerbrief geschrieben sei[1]); die Zeit der einzelnen Briefe ist vielmehr nur aus ihren direkten Angaben zu entnehmen.

Und zwar ließe sich danach zunächst natürlich wieder die relative Chronologie feststellen; da die Briefe aber auch einige Angaben enthalten, die man für die absolute verwendet hat, wird es besser sein, sofort zu dieser überzugehen und also zu fragen, ob in den Briefen oder in der Apostelgeschichte Ereignisse berichtet werden, die sich ohne weitres absolut datieren lassen.

1. Das erste Ereignis, bei dem man das versucht hat, ist die Steinigung des Stephanus, an der sich ja nach der Apostelgeschichte Paulus beteiligte. Freilich absolut sicher war diese Überlieferung nicht[2]), und auch wenn sie es wäre, so erhöben sich doch gegen die hier versuchte Ansetzung des Ereignisses selbst sofort mancherlei Bedenken.

Wenn man nämlich den Aufruhr, in dem die Steinigung des Stephanus wahrscheinlich stattfand, nur nach der Suspendierung des Pilatus durch Vitellius, den damaligen Legaten von Syrien, und vor der Ernennung seines definitiven Nachfolgers Marullus, also im Jahr 36 oder 37[3]) verständlich gefunden hat[4]), so ist diese Argumentation doch keineswegs zwingend. Zwar will ich nicht so weit gehen, zu behaupten, gerade Marcellus, der interimistische Prokurator von Judäa, hätte es für seine Pflicht halten müssen,

---

[1]) Das Ganze gegen meine Chronologie 49 ff. 236 ff. und meinen Artikel, Stud. u. Krit. 1897 223 ff., sowie die dort Genannten und Franke, Die Stellung des Apostels Paulus zu seinem Volke, Stud. u. Krit. 1895 439 ff., Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus 101. Die früher auch von mir vertretne Theorie, daß der Galaterbrief, weil nur aus dem an die Römer verständlich, nach ihm geschrieben sein müßte, ist faktisch schon oben S. 18 ff. widerlegt worden.

[2]) vgl. S. 189 f.

[3]) vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 1874. [3] I, 1901 492 ff.

[4]) vgl. Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters 212 f., Renan, Les apôtres 1866 141 ff., Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte 1868 ff. [2] II, 1875 347, meine Chronologie 188.

für Ruhe und Ordnung zu sorgen[1]) — das hatte in seiner Weise auch Pilatus getan, und darum handelte es sich hier gar nicht —; aber daß nur die wieder auf andre Fragen bezügliche Nachgiebigkeit des Vitellius und also auch seines Freundes Marcellus die Steinigung des Stephanus erklärlich erscheinen lasse, kann man gewiß ebensowenig sagen. Ist doch umgekehrt vielmehr geurteilt worden, gerade unter Pilatus und Kaiphas, wo man so schon gereizt und fanatisiert war, hätte es am ehesten zu dieser Reaktion des jüdischen Nationalbewußtseins gegen die Angriffe des Stephanus auf den Tempel kommen können; aber wenn das auch wieder übertrieben sein wird, so darf man doch noch weniger sagen: wenn derselbe Hohepriester Jesus und Stephanus getötet hätte, würde die Tradition das erhalten haben, oder gar die Absetzung des Hohenpriesters Jonathan zu Ostern 37 mit den Übergriffen motivieren, die er sich im Prozesse des Stephanus erlaubt habe — denn um einen solchen handelte es sich wohl gar nicht. Möglich ist es gewiß, daß seine Steinigung und also wohl auch die Bekehrung des Paulus in dieser Zeit stattgefunden hat; aber ein Beweis dafür wird durch das bisher Angeführte noch nicht erbracht.

2. Indes vielleicht ist das mit Hilfe jener Notiz II. Kor. 11 32 f.[2]) angängig, wonach Paulus beim Verlassen von Damaskus seitens des Ethnarchen des Königs Aretas Nachstellungen bereitet wurden. Geschah das nämlich am Ende des ersten Aufenthalts des Apostels daselbst und hatte sich, wie man mehrfach angenommen hat[3]), Aretas damals vorübergehend der Stadt bemächtigt, als im Jahre 37 Vitellius gegen ihn vorging, um auf Befehl des Kaisers Tiberius an ihm die Niederlage seines ehemaligen Schwiegersohns

---

[1]) vgl. V. Weber, Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil 1900 360 ff.

[2]) Über ihre Echtheit vgl. S. 83 f.

[3]) vgl. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte II 209 f.; III, 1875 51, 1, Stober, Chronologie des Lebens und der Briefe des Paulus 1904 5; etwas anders meine Chronologie der paulinischen Briefe 190.

Antipas zu rächen[1]), nun so müßte auch die Bekehrung des Paulus im Jahre 36 oder 37 stattgefunden haben. Aber zunächst einmal war es doch[2]) keineswegs sicher, daß jener Vorfall an das Ende des ersten und nicht vielmehr des zweiten Besuchs des Apostels in Damaskus gehörte; und wollte man deshalb die Bekehrung drei Jahre früher, also 33 oder 34 ansetzen, so bliebe doch die ganze Berechnung nach wie vor höchst unsicher[3]).

Nicht genug nämlich, daß Josephus, der diesen Feldzug des Vitellius sonst ziemlich genau beschreibt[4]), von einer solchen Besetzung und Räumung von Damaskus durch Aretas nichts weiß; sie ist auch an sich sehr wenig wahrscheinlich. Oder wäre Vitellius, wenn die Besetzung schon vorher stattfand, an Damaskus vorbei nach Ptolemais marschiert und hätte Aretas, wenn er die Stadt erst nachher okkupierte, sie ebenso schnell — etwa weil er, eher als Vitellius, von dem Tode des Tiberius erfuhr und dadurch die ihm drohende Gefahr für beseitigt hielt — wieder geräumt? Das müßte man nämlich jedenfalls annehmen, da Vitellius auf dieselbe Kunde hin in der Tat sein Heer entließ; aber konnte er, der nach Tacitus in regendis provinciis prisca virtute egit[5]), das tun, auch wenn sich Aretas nur vorübergehend an römischem Besitz vergriffen hatte? Daß er das vollends später, sei es noch unter Vitellius, sei es unter seinem Nachfolger Petronius[6]), getan hätte, ist ganz unwahrscheinlich, denn da lag nicht einmal ein Anlaß zu einer solchen Herausforderung vor.

Wenn Aretas wirklich gegen Ende seiner Regierung — und nur dieses kann nach den uns erhaltnen Münzen in Frage kommen[7]) — Damaskus besessen hat, so muß er es

---

[1]) vgl. Jos., ant. XVIII, 5 1. 3. [2]) vgl. S. 211 f.

[3]) vgl. Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters 169 ff.

[4]) vgl. ant. XVIII, 5 3. [5]) vgl. ann. VI, 32.

[6]) vgl. über seinen Amtsantritt Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I 333 f.

[7]) vgl. ebenda 737, 25.

vielmehr durch die Gunst des Kaisers bekommen haben[1]); aber auch das ist, mag man nun dabei an Tiberius oder Cajus denken, wenig einleuchtend. Ersterer nämlich wird dem Gegner seines Schützlings Antipas, auch wenn es zwischen beiden noch nicht zum offnen Krieg gekommen war, doch kaum eine so wichtige und Galiläa benachbarte Stadt geschenkt haben[2]); Cajus dagegen hatte zwar kein Interesse an Antipas und liebte auch sonst derartige Gunstbezeugungen; aber gerade auf die hier angenommene deutet in dem ausführlichen Bericht des Dio Cassius über die Neuordnung der Verhältnisse des Orients im Jahre 38[3]) nicht das Allergeringste hin. Und wollte man gleichwohl an dieser Hypothese festhalten, so wäre doch damit für die Chronologie des Lebens Pauli nichts gewonnen; denn datieren ließe sich danach noch nicht einmal seine Flucht aus Damaskus, geschweige denn die Bekehrung.

Noch weniger geht das endlich an, wenn der Ethnarch, wie wir nun in der Tat werden annehmen müssen[4]), nur sozusagen arabischer Generalkonsul war: denn dann konnte der ganze Vorfall ebensogut schon früher unter der unzweifelhaften römischen Herrschaft über Damaskus stattfinden. Immerhin ergibt sich aus der Notiz, daß Paulus unter allen Umständen noch unter Aretas, d. h. wohl vor 40[5]) bekehrt worden ist — was freilich auch kaum irgend jemand bisher bezweifelt haben dürfte.

3. Ein drittes Ereignis, das wenigstens gelegentlich ohne weitres zu datieren versucht wurde, ist der erste Besuch des Paulus in Jerusalem drei Jahre nach der

---

[1]) vgl. Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters 172 ff., de Rohden, de Palaestina et Arabia provinciis Romanis 1885 8, Gutschmid bei Euting, Nabatäische Inschriften 1885 85, Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I 737. II, 1898 119, Robertson, Aretas, Dict. of the Bible I, 1898 145, Findlay, Paul the apostle, ebenda III, 1900 715.

[2]) vgl. Bacon, A criticism of the new chronology of Paul, Exp. 1899, V, 10 353.

[3]) vgl. hist. rom. LIX, 12. [4]) vgl. S. 83.

[5]) vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I 736 ff.

Bekehrung[1]), den man nur im Jahre 40 verständlich findet, als das Synedrium mit jenem wahnwitzigen Anschlag des Cajus auf den Tempel in Jerusalem[2]) beschäftigt war[3]). Aber, wie wir auch schon sahen[4]), hielt sich Paulus damals überhaupt zurück und blieb deshalb unbehelligt; der Besuch kann also sehr gut auch zu einer andern Zeit stattgefunden haben. Denn daß sich nur damals die Gemeinde in Jerusalem neu habe bilden können, läßt sich natürlich erst recht nicht behaupten; es wäre auch vorher sehr wohl denkbar. Und so wird denn dieser Besuch gewöhnlich vielmehr erst von andern Ereignissen aus zu datieren unternommen, etwa dem zweiten Besuch, den Paulus nach act. 11 28 ff. zur Zeit der Hungersnot unter Klaudius in Jerusalem gemacht haben soll.

4. Freilich läßt sich zunächst einmal dieses Ereignis auch selbst nicht genau fixieren — die Angaben der Gelehrten schwanken zwischen 45 und 48[5]) —; denn Josephus, der außer der Apostelgeschichte allein einer Hungersnot in Palästina gedenkt, verlegt sie nur im allgemeinen unter die Prokuratoren Cuspius Fadus und Tiberius Alexander[6]),

[1]) vgl. Gal. 1 18. [2]) vgl. oben S. 121.

[3]) vgl. Aberle, Einleitung in das neue Testament 1877 156.

[4]) vgl. S. 39.

[5]) vgl. Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters 156 ff., Ramsay, St. Paul the traveller and the Roman citizen 1895 49, Zahn, Einleitung in das neue Testament II, 1899. [2] 1900 634.

[6]) vgl. ant. XX, 5 2, wo zunächst einmal ἐπὶ τούτοις zu lesen (vgl. Schürer, Geschichte I 567, 8, Zahn, Einleitung II 634, gegen Hönnicke, Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus 1903 44), dann aber auch: unter diesen zu erklären sein dürfte. Denn wenn Zahn dagegen einwendet, Josephus habe durch den Schlußsatz von § 1 (τὰ μὲν οὖν συμβάντα τοῖς Ἰουδαίοις κατὰ τοὺς Κουσπίου Φάδου τῆς ἐπιτροπῆς χρόνους ταῦτ' ἐγένετο) die Geschichte der Prokuratur des Fadus scharf gegen das Folgende abgegrenzt, so könnte doch später nochmals darauf zurückgegriffen werden. Ἐπὶ τούτοις nämlich braucht nicht, wie so oft bei Euseb, neutrisch verstanden zu werden, sondern kann: unter diesen bedeuten — mag auch (darin wird Zahn recht haben) die Reise der Helena nach Jerusalem, von der ja schon oben (S. 215) die Rede war, als von Josephus nur vorausgenommen angesehen werden dürfen. Aber selbst wenn man ἐπὶ τούτου lesen

d. h. in die Zeit von 44—48[1]). Die Apostelgeschichte selbst aber erzählt zwar in demselben Zusammenhang die Verfolgung der Urgemeinde durch Agrippa I. und dessen wohl bald darauf folgenden Tod, der im Jahre 44 eingetreten ist[2]); aber ob die Reise des Barnabas und Paulus mit demselben gleichzeitig gewesen oder ihm erst nachgefolgt sei, ist strittig[3]), ebensowie der Zeitraum, der im letztern Falle zwischen beiden Ereignissen verstrichen sein würde[4]). Vor

---

oder: um diese Zeit erklären wollte, bliebe die Angabe noch ungenau, da Alexander mehrere Jahre in Judäa gewesen ist.

[1]) vgl. Schürer, Geschichte I 567, aber auch Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters 158.

[2]) vgl. Schürer, Geschichte I 562.

[3]) Obgleich nämlich die Einschaltung von Kap. 12 zwischen 11 30: ὃ καὶ ἐποίησαν ἀποστείλαντες πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους διὰ χειρὸς Βαρνάβα καὶ Σαύλου und 12 25: Βαρνάβας δὲ καὶ Σαῦλος ὑπέστρεψαν ἐξ Ἰερουσαλήμ πληρώσαντες τὴν διακονίαν κτλ. entschieden den Eindruck erweckt, als solle die Verfolgung der Urgemeinde und der Tod Agrippas während des Besuchs der beiden Gesandten in Jerusalem stattgefunden haben, ist er doch von Wieseler (Chronologie 150 ff.), Ramsay (St. Paul 48 ff.), Zahn (Einleitung II 632 f.) nach jenen Ereignissen angesetzt worden. Aber daß sie nicht in die Reise des Barnabas und Paulus verflochten werden, erklärt sich doch ganz einfach aus der besondern hier verwendeten Tradition und daß 11 30 nur von den Presbytern die Rede ist, könnte damit zusammenhängen, daß die Apostel nach 6 2 nicht bei Tische dienen wollten; wenigstens ist aus ihrer Nichterwähnung beim Abschied des Petrus 12 17: ἀπαγγείλατε Ἰακώβῳ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς ταῦτα nicht zu schließen, daß sie vorher geflohen waren und deshalb die Verfolgung der Gemeinde vor die Reise des Barnabas und Paulus gehöre. Am ehesten könnte aus der Notiz V. 20, die Bewohner von Tyrus und Sidon hätten sich noch im Jahre 44 aus dem Gebiet des Agrippa verproviantiert, entnommen werden, der Tod desselben habe vor der Reise der beiden stattgefunden (so auch Bacon, Exp. 1899, V, 10 355); aber darf der fragliche Ausdruck wirklich so gepreßt werden?

[4]) Während nämlich Ramsay meint, die Reise habe erst im Jahr 46 stattgefunden, verlegt sie Zahn in den Herbst des Jahres 44, indem beide annehmen, die Sammlung der Kollekte habe längere Zeit gedauert, ersterer aber, dem nächsten Eindruck der Apostelgeschichte folgend, Agabos im Winter 43 auf 44, letzterer wegen der Aussage V. 28, die Hungersnot sei unter Klaudius eingetreten, schon vor 41 ankommen läßt. Indes die beiden gemeinsame Voraussetzung

allem indes war ja die ganze Reise ungeschichtlich[1]) und kann daher die Notiz auch deshalb für die Feststellung der Chronologie des Lebens des Apostels keine Dienste leisten.

5. Wir kommen vielmehr fünftens zu dem Judenedikt des Klaudius, auf das hin nach der glaubwürdigen Angabe act. 18 2, als Paulus das erste Mal nach Korinth kam, Aquila und Prisca vor kurzem von Rom dorthin übergesiedelt waren. Freilich ist dieses „vor kurzem“ wieder ein ungenauer Ausdruck; aber wenn sich auf das Edikt auch die Stelle I. Th. 2 16 bezog, so ließe sich ja danach wenigstens dieser Brief datieren.

Dafür aber sind wir, da das von Dio Cassius in das erste Jahr des Klaudius verlegte[2]) Verbot großer Judenversammlungen und das von Tacitus zum Jahr 52 erwähnte Edikt gegen die Mathematiker nicht hierher gehörten, an dieser Stelle lediglich auf die Angabe des Orosius verwiesen, nach Josephus seien die Juden im neunten Jahr des Klaudius aus Rom vertrieben worden — Josephus, der doch in seinen uns erhaltnen Schriften von der ganzen Sache überhaupt nichts weiß[3]). Hat also Orosius eine Interpolation im Auge, wie wir deren ja auch sonst bei Josephus finden, oder verwechselt er ihn nur mit einem andern, glaubwürdigen Gewährsmann? Im übrigen ist er ja gerade in seinen Angaben über Klaudius ziemlich zuverlässig, auch wenn er seinen Regierungsantritt ein Jahr zu spät ansetzt: die Hungersnot in Jerusalem, so sahen wir eben, mag in der Tat in seinem vierten Jahr, d. h. unter der angegebnen

---

scheitert daran, daß nach der Apostelgeschichte trotz des ungenauen Ausdrucks 11 27: ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις doch gewiß Agabos während der Anwesenheit des Barnabas und Paulus in Antiochien dorthin gekommen sein soll, dieser aber nach V. 26 nur ein Jahr dauerte. Soll also ihre Reise nach Jerusalem hinter den Tod des Agrippa gehören, so kann Agabos nicht früher als 43 aufgetreten sein, wohl aber später.

[1]) vgl. S. 215 f.

[2]) vgl. Lehmann, Studien zur Geschichte des apostolischen Zeitalters 1856 2 ff., meine Chronologie 193, Zahn, Einleitung II 637, gegen Wieseler, Chronologie 123, Schürer, Geschichte III 32, 87.

[3]) vgl. S. 269.

Voraussetzung im Jahr 45 eingetreten sein; auch der Aufstand unter Cumanus fand vielleicht, zumal wenn derselbe schon 47 nach Palästina gekommen sein sollte[1]), im siebenten Jahre des Klaudius, d. h. 48, statt, und die Hungersnot in Rom fiel nach Tacitus[2]) sicher in das zehnte Jahr, d. h. 51. So könnte auch jenes Judenedikt in das Jahr 50 (nicht, wie man vielfach sagt, 49) gehören[3]); aber sicher ist das natürlich nicht. Und noch weniger ist daraus, daß im Jahre 51, wie eben gezeigt, in Rom eine Hungersnot herrschte, Augustus aber einst infolge einer solchen alle Fremden vertrieb[4]), zu schließen, daß auch das Judenedikt des Klaudius in dieses Jahr fiel — geschweige denn, daß es mit den übrigens nicht genau datierbaren Aufständen unter Cumanus[5]) zusammenhing. Andrerseits kann man freilich auch nicht einwenden, in den letzten Jahren des Klaudius, wo Agrippa II. mit Chalkis und dann der Tetrarchie des Philippus, Lysanias und dem Bezirk des Varus belehnt wurde und die Juden durch seine Vermittlung in ihrem Konflikt mit Cumanus Recht bekamen, sei eine solche Maßregel überhaupt undenkbar[6]): denn wenn das vorher, wo doch Agrippa auch schon die Gunst des Kaisers genoß und sich für seine Landsleute verwendete, möglich

---

[1]) Das ist in der Tat möglich, da Josephus, ant. XX, 5 2 im Zusammenhang damit den Tod des Herodes von Chalkis im achten Jahre des Claudius erwähnt und dieses, seiner Gewohnheit entsprechend, vom 1. Nisan 47 bis 1. Nisan 48 gerechnet haben dürfte; vgl. Schürer, Geschichte I 568, 10.

[2]) vgl. ann. XII, 43.

[3]) vgl. Ramsay, Pauline Chronology, Exp. 1897, V, 5 208 f., Belser, Zur Chronologie des Paulus, Theol. Quartalschr. 1898 370 f., Bacon, Exp. 1899, V, 10 356 f.

[4]) vgl. Suet., Aug. 42. Daß dagegen auch die Judenvertreibung des Tiberius im Jahre 19 diesen Grund hatte, ist nirgends angedeutet; gegen Wieseler, Chronologie 127, 2.

[5]) vgl. Schürer, Geschichte I 568 ff.

[6]) vgl. O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte 1895 127, Belser, Theol. Quartalschr. 1898 371, Hönnicke, Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus 30.

sein soll, dann gewiß auch später[1]). Die Angabe des Orosius könnte also auf Wahrheit beruhen; aber eine sichere Entscheidung zumal über die Ankunft des Paulus in Korinth läßt sich eben hier noch nicht treffen.

6. Noch weniger geht es natürlich an, aus dem Plural: ἀνθύπατοί εἰσιν act. 19 38 zu schließen, daß diese Rede im Jahre 55 gehalten worden sei, als der Prokonsul M. Junius Silanus vergiftet worden und sein Nachfolger noch nicht angekommen war. Denn einmal war jene Rede des γραμματεύς von Ephesus nicht wörtlich überliefert[2]); dann aber deutet wohl auch der Plural ἀνθύπατοι auf alles andre eher hin, als daß gerade überhaupt kein Prokonsul vorhanden war[3]).

7. Weiterhin hat man, wie früher[4]), so auch neuerdings wieder[5]) den Schluß der dritten Missionsreise des Apostels zu datieren versucht, sofern er nämlich dabei nach dem durchaus zuverlässigen Bericht act. 20 7 ff. an

---

[1]) vgl. auch Zahn, Einleitung II 637: Sowenig diese fortgesetzte Begünstigung des Agrippa eine allgemeine Judenliebe des Kaisers voraussetzt, ist es als Folge einer besonders unfreundlichen Gesinnung oder Stimmung des Kaisers gegen die Judenschaft überhaupt zu betrachten, daß der römischen Polizei infolge immer wiederkehrender Tumulte unter der römischen Judenschaft endlich einmal die Geduld riß. Gegen Wieselers Annahme (Chronologie 124), daß Agrippa von 50—52 nicht in Rom gewesen sei, vgl. außerdem Schürer, Geschichte I 587.

[2]) vgl. oben S. 289.

[3]) Gegen Rackham, The acts of the apostles 1901 369. Immer noch wahrscheinlicher hatte Farrar, The life and work of St. Paul 374, 6 nach Basnage vermutet, unter ἀνθύπατοι seien Celer und der Freigelassene Helius zu verstehen, die Silanus vergiftet hatten und an seiner Stelle die Verwaltung der Provinz übernommen haben sollen, während ich dagegen die Annahme von Conybeare and Howson, The life and epistles of St. Paul 1852, New edition 1892 427, 3, es seien die zu den Spielen in Ephesus erschienenen Prokonsuln andrer Provinzen, alles andre als a more probable conjecture nennen möchte.

[4]) vgl. Wieseler, Chronologie 99 ff.

[5]) vgl. Ramsay, A fixed date in the life of St. Paul, Exp. 1896, V, 3 336 ff., Turner, Chronology of the New Testament, Dict. of the Bible I 419 f.

einem Montage von Troas aufbrach, nachdem er vorher sieben Tage dort verweilt und fünf Tage nach der Abreise von Philippi nach den Tagen der süßen Brote daselbst eingetroffen war[1]). Aber diese Angaben sind zunächst einmal wieder mehrdeutig, und wären sie es auch nicht, so ließe sich doch aus dem Wochentag, auf den in einem Jahre das Passah fiel, dieses selbst noch nicht berechnen.

Erstens nämlich braucht der Ausdruck: nach den Tagen der süßen Brote keineswegs so verstanden zu werden, daß unmittelbar nachher die Abreise von Philippi stattfand. Man beruft sich zwar für diese Auffassung auf die Aussage V. 16, Paulus habe geeilt, zu Pfingsten in Jerusalem zu sein; aber wie das längere Aufenthalte in Troas und Milet nicht ausschloß, so konnte er auch in Philippi noch einige Tage auf ein Schiff nach Troas warten müssen[2]).

Ferner frägt es sich, ob die sieben Tage, die er dort zubrachte, als volle Tage gezählt werden müssen oder sowohl den letzten der fünf Tage der Reise von Philippi als den Tag der Abreise von Troas, bez. einen derselben in sich begreifen sollen. Letzteres ist nämlich, wenn die Ankunft oder Abreise im Laufe eines Tages stattfand, sehr wohl denkbar: dann aber kann diese ebensogut an einem Freitag oder Donnerstag, als einem Mittwoch geschehen sein. Und läßt man vollends nach den Tagen der süßen Brote erst noch einige Zeit vergehen, so kann man für den 15. Nisan ebensogut an einen noch frühern Wochentag denken.

Indes selbst wenn er sich genauer bestimmen ließe, würde daraus das betreffende Jahr nicht zu berechnen sein. Der jüdische Kalender war nämlich zur Zeit des Paulus noch nicht fixiert, sondern mit dem Wiedersichtbarwerden

---

[1]) Wenn Weisz, Das Neue Testament III 187 die fünf Tage vielmehr auf die Zeit bezieht, bis zu der die Wiedervereinigung mit den voraufgegangenen Gefährten stattfand, so ist das offenbar nicht möglich.

[2]) vgl. Gilbert, The new chronology of Paul's life, Bibliotheca Sacra 1898 245.

des Mondes ward jedesmal ein neuer Monat begonnen. Immerhin ließe sich, da der 15. Nisan jedenfalls nach der Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche gefeiert werden mußte, doch wenigstens annähernd berechnen, in welchem Jahr er auf einen gegebnen Wochentag fallen mußte[1]). Eben diesen kennen wir aber nicht; also lassen sich hier nicht einmal verschiedne Jahre namhaft machen, die etwa in Frage kämen, oder doch nur so viele, daß uns damit nicht geholfen wäre.

8. Wir kommen also achtens zu demjenigen Ereignis, das man auch am häufigsten sofort zu datieren und dann zum Ausgangspunkt für die gesamte Chronologie des Lebens des Paulus zu machen versucht hat: das ist der Amtsantritt des Prokurators Festus, der nach der glaubwürdigen Angabe der Apostelgeschichte (24 27) zwei Jahre nach der Gefangennahme des Paulus in Jerusalem stattfand[2]). Freilich schwanken auch hier wieder die Angaben zwischen 54, 55 und 56 und ist auch die Beweisführung eine verschiedne; sehen wir also zu, wie es mit den einzelnen Argumenten für diese Datierungen in Wahrheit steht.

Wenn man zunächst behauptet hat, da das Amt der Prokuratoren an sich mit dem Tode des Kaisers erlosch[3]), müsse auch Felix, der Vorgänger des Festus, im Todesjahr des Nero oder im folgenden Frühling seinen Posten verlassen haben[4]), so trifft das bei ihm jedenfalls nicht zu; denn Josephus, der so weit gewiß chronologisch erzählt, verlegt die meisten Ereignisse aus seiner Amtszeit unter Nero[5]).

---

[1]) vgl. Schürer, Geschichte I 749 ff., auch gegen Ramsay, Exp. 1899, V, 10 433 ff. [2]) vgl. oben S. 316.

[3]) vgl. Hirschfeld, Untersuchungen auf dem Gebiete der römischen Verwaltungsgeschichte I, 1877 248. 256, 1. 268, Mommsen, Römisches Staatsrecht II, 1887 235 ff.

[4]) vgl. Kellner, Felix, Kath. Kirchenlex. [2] IV, 1886 1313, Wann waren Petrus und Paulus in Rom? Kath. 1887, 67, I 149, Die römischen Statthalter von Syrien und Judäa zur Zeit Christi und der Apostel, Zeitschr. f. kath. Theol. 1888 389 f.

[5]) vgl. b. j. II, 13 1 ff., ant. XX, 8 1 ff., und dazu Zahn, Einleitung II 638, Hönnicke, Die Chronologie 9 f.

Und doch scheint er nun an einer andern Stelle die Abberufung des Felix in der Tat in dieselbe Zeit zu setzen.

Unbedingt nämlich, so heißt es von diesem[1]), hätte er für das an den Juden begangne Unrecht büßen müssen, wenn Nero nicht dem fortwährenden Zureden seines Bruders Pallas nachgegeben hätte, den er damals besonders in Ehren hielt. Pallas ist aber nach Tacitus[2]) kurz vor dem Tage gestürzt worden, an dem Britannicus sein vierzehntes Lebensjahr vollenden sollte — Britannicus, der wieder nach Sueton[3]) am zwanzigsten Tage nach der Thronbesteigung des Klaudius (am 24. Januar 41) geboren war — also Ende 54 oder Anfang 55. Soll Felix vorher nach Rom gekommen sein, so müßte er also (da Nero am 13. Oktober 54 zur Regierung kam) im Winter gereist sein, was (selbst wenn die eben erwähnte Ansetzung seiner Amtszeit bei Josephus irrig sein sollte) sowohl an sich höchst unwahrscheinlich wäre, als namentlich angesichts der Apostelgeschichte, die Paulus zu Pfingsten gefangen genommen werden und also wohl auch die zwei Jahre im Sommer zu Ende gehen läßt, auch vor der Abreise des Paulus nicht lange vor dem großen Versöhnungstag noch mancherlei einschaltet, kaum denkbar ist[4]).

So haben manche diese Reise einfach in den Sommer 55 verlegt, ohne freilich irgend welche Gründe dafür beizubringen[5]); andre meinen, Britannicus sei wohl vielmehr vor seinem fünfzehnten Geburtstag ermordet worden; denn auf ein Jahr sei auch bei den besten Chronologen häufig kein Verlaß[6]). Aber wenn man damit auch das Jahr 56

---

[1]) vgl. ant. XX, 8 9. [2]) vgl. ann. XIII, 14 f.

[3]) vgl. vita Claud. 27. Gegen Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit I, 1, 1883 338 und V. Weber, Kritische Geschichte der Exegese des 9. Kapitels des Römerbriefes 1889 184 ff., die sich auf Dio Cassius, hist. rom. LX, 12 5, berufen, vgl. Zahn, Einleitung II 639.

[4]) Gegen Kellner, Kirchenlex. IV 1314, Kath. 1887 67, 153.

[5]) vgl. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte 130, McGiffert, A history of Christianity in the apostolic age 1897 357.

[6]) vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II, 1 238, von Soden, Chronology, Enc. bibl. I, 1899 810.

als möglich erklären will, so hätte sich Tacitus um zwei Jahre geirrt, und doch verdient er, wenn irgendwo, sicher hier Glauben[1]). Mithin kann man ebensowenig sagen, Pallas habe wohl auch später denselben Einfluß gehabt und sich dafür auf seine Freisprechung in einem noch im Jahre 55 gegen ihn angestrengten Prozeß, für die er doch selbst bereits gesorgt hatte[2]), oder seine Millionen, die man ihm beließ, berufen. Vielmehr ist die Notiz des Josephus, daß er zur Zeit der Abberufung des Felix auf dem Gipfel seiner Macht gestanden hätte, als ungeschichtlich aufzugeben[3]) und entweder einfach als Erfindung des Geschichtsschreibers[4]) oder besser als Verwechslung der frühern Stellung des Pallas mit seiner spätern zu erklären. Für die Chronologie des Lebens des Paulus ist also jedenfalls nichts mit ihr anzufangen[5]).

---

[1]) vgl. Ramsay, Exp. 1897, V, 5 210, Schürer, Zur Chronologie des Lebens Pauli, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1898 39. Vielleicht darf man sich dafür auch auf die Drohung der Agrippina (Tac., ann. XIII, 14), adultum iam esse Britannicum berufen; aber daß die kaiserlichen Prinzen damals in der Regel schon vor dem vollendeten fünfzehnten Lebensjahr die toga virilis anlegten (Britannicus sie also an den Liberalia am 16. März 55 hätte anlegen sollen), läßt sich wohl nicht erweisen, vgl. R., tirocinium fori, Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft VI, 1852 1996, Schiller und Vogt, Die römischen Staats-, Krieg- und Privataltertümer (bei Müller, Handbuch der klass. Altertumswiss. IV, 2) 1887. ²1893 396.

[2]) vgl. Tac., ann. XIII, 23.

[3]) vgl. Bacon, Exp. 1898, V, 7 129 ff., Zahn, Einleitung II 640.

[4]) vgl. Erbes, Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler, Texte u. Unters. XIX, 1, 1899 17.

[5]) Und ebensowenig mit zwei andern Angaben des Josephus, auf die sich Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte 129 f. beruft. Denn wenn Felix deshalb um 55 abberufen sein soll, weil sonst der Hohepriester Ananias, der unter Tiberius Alexander eingesetzt war und gegen Ende der Verwaltung des Felix abgesetzt wurde (ant. XX, 5 2. 8 6), länger regiert haben würde, als es sonst in diesen aufgeregten Zeiten der Fall war, so hat schon Holtzmann selbst auf Hannas und Kaiphas verwiesen, von denen der erstere von 6—15, der letztere etwa von 18—36 im Amte gewesen war. Vollends daß bei einem später noch zu erwähnenden Vorgang einige Zeit nach

Aber es bleibt noch das Zeugnis der Chronik des Eusebius übrig, die in der armenischen Übersetzung den Amtsantritt des Festus in das vierzehnte Jahr des Klaudius (d. h. das Jahr 54), in der Bearbeitung des Hieronymus in das zweite Jahr Neros (d. h. das Jahr 56) verlegt[1]). Freilich die erstere Angabe ist, da Euseb selbst in seiner Kirchengeschichte[2]) Festus von Nero geschickt werden läßt, wohl nicht ursprünglich[3]) und jedenfalls, wie wir gesehen haben, ungeschichtlich; die zweite dagegen könnte, obwohl die sonstigen Notizen des Euseb in diesem Zusammenhang aus Josephus entlehnt sind[4]), der über unsre Frage kein übereinstimmendes Urteil abgibt, doch einer andern Quelle entstammen, nämlich der allerdings sehr knappen Chronik des Justus von Tiberias, die Euseb nach dem Vorgang des Julius Africanus zweimal ausdrücklich zitiert[5]). Will man also auch diese Nachricht verwerfen, so muß man ihre sachliche Unhaltbarkeit nachweisen; das ist aber mindestens mit demjenigen Argument, das man zu diesem Zwecke in erster Linie vorzubringen pflegt, kaum schon zu erreichen.

Wenn nämlich Paulus nach act. 24 10 zu Felix sagt: ich weiß, daß du seit vielen Jahren Richter dieses Volkes bist, so darf man daraus, obwohl Felix erst 52 oder 53 nach Palästina kam[6]), doch nicht schließen, er könne nicht schon 56 abberufen worden sein. Zwar ein oder zwei Jahre

dem Amtsantritt des Festus (ant. XX, 8 11) Poppäa Sabina als Frau Neros bezeichnet wird, was sie doch erst 62 wurde, nachdem sie schon 58 auf ihn Einfluß gewonnen (Tac., ann. XIII, 45 f. 60), kann doch unmöglich beweisen, daß Festus schon 55 nach Palästina gekommen sei. Über ant. III, 15 3 vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II 219, 15, gegen Kellner, Zeitschr. f. kath. Theol. 1888 654.

[1]) ed. Schöne II 152 ff. [2]) vgl. II, 30 1.

[3]) vgl. auch Harnack, Geschichte II, 1 234, 2.

[4]) vgl. Schürer, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1898 23 ff.

[5]) vgl. Blasz, acta apostolorum, ed. mai. 1895 22, Erbes, Texte u. Unters. XIX, 1 35 f.; im übrigen Schürer, Geschichte I 58 ff. An die Geschichte des jüdischen Kriegs von demselben Autor ist auch deshalb kaum zu denken, weil sie den spätern nur durch Josephus bekannt zu sein scheint.

[6]) vgl. ebenda 571.

(52 oder 53 bis 54) konnten, selbst zur captatio benevolentiae, gewiß nicht als viele bezeichnet werden, auch wenn manche Prokuratoren in der Tat nicht viel länger im Amt waren; wohl aber frug es sich zunächst einmal, ob Paulus wirklich so oder wenigstens genau so gesprochen habe[1]). Hatte er nur im allgemeinen von der Bekanntschaft des Felix mit jüdischen Verhältnissen geredet, so konnte er das möglicherweise auch schon im Jahre 53 oder 54 tun; denn wenn auch die Nachricht des Tacitus[2]), Felix sei schon lange vor dem Jahre 52 über Judäa und Samarien gesetzt worden, während Cumanus nur Galiläa verwaltete, in dieser Form sowohl an sich als namentlich angesichts der Darstellung des den Ereignissen weit näherstehenden Josephus[3]) keinen Glauben verdient[4]), so könnte ihr doch das Wahrheitsmoment zugrunde liegen, daß Felix in der Tat schon vorher in Judäa zu tun gehabt hatte[5]). Würde es sich doch dann auch am natürlichsten erklären, daß nach Josephus[6]) der frühere Hohepriester Jonathan die Übertragung der Prokuratur an Felix vom Kaiser erbeten hatte. Eher könnte man also vielmehr daraus, daß Felix diesen selben Jonathan später ermorden ließ, schließen, seine Amtsdauer müsse mehr als drei oder vier Jahre betragen haben; aber sicher ist das natürlich auch nicht[7]).

Ebensowenig führt uns eine zweite, demselben Kapitel der Apostelgeschichte entstammende Stelle (24 24) weiter,

---

[1]) vgl. oben S. 313 ff. [2]) vgl. ann. XII, 54.

[3]) vgl. ant. XX, 5 2 ff.

[4]) vgl. Schürer, Geschichte I 570, 14, Gilbert, Bibliotheca Sacra 1898 249 f., Turner, Dictionary of the Bible I 418, Zahn, Einleitung II 638, auch gegen Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte 129 f., Ramsay, St. Paul 313, McGiffert, A history of Christianity in the apostolic age 358, Belser, Theol. Quartalschr. 1898 367, Bacon, Exp. 1898, V, 7 415, Albrecht, Paulus 350.

[5]) Ganz unnatürlich nimmt Blasz, acta apostolorum 21 an, ipsis Hierosolymis usque ad id tempus praefuisse Cumanum, sed inde ab a. 52 Felicem.

[6]) vgl. ant. XX, 8 5.

[7]) Gegen Hönnicke, Die Chronologie 9 f.

obwohl an ihrer Geschichtlichkeit kein Zweifel sein konnte[1]). Allerdings nämlich war die hier erwähnte Drusilla, wie wir aus Josephus wissen[2]), erst 38 geboren und dann, nachdem sich die Verhandlungen mit Epiphanes von Comagene zerschlagen hatten, kurze Zeit mit Aziz von Emesa verheiratet gewesen; aber trotzdem konnte sie schon 53 oder 54 mit Felix vermählt sein. Auch daß die Heirat mit Aziz erst nach der Belehnung Agrippas mit der Tetrarchie des Philippus im dreizehnten Jahre des Klaudius, also 53, stattfand, ist nicht dagegen; denn bereits im ersten Jahre Neros (d. h. Oktober 54 bis April 55) starb Aziz[3]) und muß also schon vorher von seinem Weibe verlassen worden sein. Ja schließlich könnte auch jenes Verhör nicht nur einige Tage, sondern längere Zeit nach der Gefangennahme des Paulus stattgefunden haben; kurz, gegen die Abberufung des Felix im Jahre 56 ist mit alledem noch nichts bewiesen.

Eher könnte man dagegen zwei andre Stellen bei Josephus geltend machen, die freilich auch noch nicht entscheidend sind. Er bezeichnet nämlich[4]) zunächst einmal den Rechtsbescheid, der zur selben Zeit, wo die jüdischen Abgesandten Felix in Rom verklagten, denen der syrischen Partei zu teil ward, als eigentlichen Anlaß zum Ausbruch des Krieges, der doch eben erst im Jahre 66 stattfand. Aber wenngleich diese Äußerung gewiß natürlicher ist, wenn die Abberufung des Felix in die sechziger Jahre gehört, so kann sie auch in das vorangehende Jahrzehnt fallen, ebenso wie zum andern die Notiz in seiner Selbstbiographie[5]), er sei in seinem sechsundzwanzigsten Jahre, also, da er im Winter 37 auf 38 geboren war, 64 nach Rom gereist, um einige von Felix zur Aburteilung durch den Kaiser dorthin gesandte Priester zu befreien. Mag

---

[1]) vgl. oben S. 315.

[2]) vgl. ant. XIX, 9 1. XX, 7 1 f.

[3]) vgl. ebenda 8 5; zur Berechnung der Kaiserjahre bei Josephus Niese, Zur Chronologie des Josephus, Hermes 1893 208 ff.

[4]) vgl. ant. XX, 8 9; zur Lesart Schürer, Geschichte I 580, 40.

[5]) vgl. Kap. 3.

man es nämlich immerhin wenig wahrscheinlich finden, daß dieselben acht oder mehr Jahre in Untersuchungshaft gesessen hätten: unmöglich ist es wohl nicht[1]).

Aber anders steht es nun mit einer letzten, wiederum durchaus glaubwürdigen Notiz der Apostelgeschichte (21 38), wonach Paulus von dem Tribun Klaudius Lysias für den Ägypter gehalten wurde. Nach Josephus[2]) war derselbe nämlich erst unter Nero aufgetreten; Paulus kann also frühestens Pfingsten 55 gefangen genommen und Felix nicht vor 57 abberufen worden sein. Ja wenn der Tribun von dem Aufstand des Ägypters als vor diesen Tagen stattgefunden habend redet, so könnte man schon deshalb noch etwas weiter hinabgehen wollen; aber so zuverlässig sind die Worte wohl nicht. Immerhin geht aus ihnen hervor, daß Paulus nicht schon 54 oder noch früher in Jerusalem gefangen genommen worden sein kann.

9. Eine letzte Stelle, in der man eine absolute Zeitangabe gefunden hat, ist endlich act. 27 9: καὶ ὄντος ἱκανοῦ χρόνου καὶ ὄντος ἤδη ἐπισφαλοῦς τοῦ πλοὸς διὰ τὸ καὶ τὴν νηστείαν ἤδη παρεληλυθέναι[3]). Man schließt nämlich aus dem zweiten καί, daß in diesem Jahr der große Versöhnungstag — denn er ist allerdings gemeint — besonders spät, d. h. hinter das Herbstäquinoktium gefallen und findet, vom Passah sechs Monate weniger vier Tage weiter rechnend (so viel lagen zwischen beiden Festen), daß das im Jahre 59 der Fall gewesen sei. Nur schade, daß eben auch hier diese Berechnung des Passahs unsicher ist; wäre sie es aber auch nicht, so bliebe doch immer noch zweifelhaft, ob in dem betreffenden Jahre der große Versöhnungstag wirklich hinter

---

[1]) Gegen Hönnicke, Die Chronologie 23 f.

[2]) vgl. ant. XX, 8 6, b. j. II, 13 25. Wenn Blasz, acta apostolorum, ed. mai. 22 das alterum indiligentiae Josephi specimen nennt (vgl. auch McGiffert, A history of Christianity in the apostolic age 358, Turner, Dict. of the Bible I 419), so liegt zu diesem Urteil doch kein genügender Grund vor.

[3]) vgl. Workman, A new date-indication in acts, Exp. Tim. 11, 1899/1900 316 ff.

die Herbsttagundnachtgleiche gefallen sei; kurz auch mit dieser Angabe ist nichts anzufangen.

Eher ließe sich umgekehrt gegen diese und die zuletzt besprochne Chronologie einwenden, daß dann, da von einer zweimaligen römischen Gefangenschaft keine Rede sein konnte[1]), Paulus schon im Jahre 58, 59 oder 62 gestorben sein müßte. Nach dem oben angeführten Zeugnis des ersten Clemensbriefs, mit dem übrigens, von spätern zu schweigen, vielleicht auch der Hebräerbrief zusammentrifft — wenn sich nämlich die Stelle 13 7: μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν . . . ὧν ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς μιμεῖσθε τὴν πίστιν unter Voraussetzung seiner römischen Adresse auf Paulus und Petrus und, wie die Schilderung 10 32 ff., auf die neronische Verfolgung beziehen sollte — geschah das aber eben in dieser und das heißt wieder im Jahre 64. Denn von einer längern Dauer der Verfolgung wissen wir nichts; wenn zwar vielleicht noch nicht Euseb, der in seiner Chronik zum Jahre 67 nur bemerkt: Nero super omnia delicta primus persecutiones in Christianos excitavit, sub quo Petrus et Paulus apostoli Romae martyrium passi sunt[2]), wohl aber der echte Euthalius und Hieronymus den Tod des Paulus in dieses oder das folgende Jahr verlegen, so geschah das nur deshalb, weil da die traditionellen fünfundzwanzig Jahre des Bistums des Petrus zu Ende gingen, die man, wieder einer weitverbreiteten Überlieferung zufolge, zwölf Jahre nach der Himmelfahrt Jesu, also, so werden wir sehen, 41 oder 42 beginnen ließ. Aus jener selben Tradition stammt es, daß umgekehrt der sogenannte Chronograph vom Jahre 354 den Tod beider Apostel in das Jahr 55 verlegt, während an dem dafür angegebnen Tage, dem 29. Juni, in Wahrheit im Jahre 258, in der valerianischen Verfolgung, ihre Gebeine in den Katakomben an der via Appia, bei der jetzigen Kirche San Sebastiano beigesetzt wurden[3]).

[1]) vgl. oben S. 154 ff. [2]) ed. Schöne II 156.

[3]) vgl. zuletzt Zahn, Einleitung I, 1898. [2] 1900 453 ff. II 23 ff., das letztere zum Teil gegen Erbes, Texte u. Unters. XIX, 1 1 ff. 83 ff.

Aber um einer andern, noch spätern Nachricht willen hat man auch neuerdings doch wieder die Geschichtlichkeit des Todes des Paulus im Jahre 64 in Zweifel gezogen. In dem sogenannten Laterculus des Silvius Polemicus vom Jahre 448 wird nämlich die depositio sancti Petri et Pauli auf den 22. Februar verlegt; da indes das Martyrologium Hieronymianum die Stuhlbesteigung des Petrus in Rom auf den 18. Januar ansetzt und der vorhin genannte Chronograph vom Jahre 354 die Zeit seines Episkopats auf 25 Jahre 1 Monat und 8 Tage berechnet, so hat man gemeint, der 22. Februar sei ursprünglich sein oder vielmehr des Paulus Todestag gewesen. Offenbar ist schon das sehr kühn; vor allem aber verdiente die Angabe doch nur dann Glauben, wenn sie sich auch auf andern Wegen gewinnen ließe. Und dazu meint man in der Tat mit Hilfe der Apostelgeschichte imstande zu sein, sofern Paulus spätestens am 25. Oktober in Malta eingetroffen, am 26. Januar des folgenden Jahres weitergereist, am 12. Februar in Rom angelangt, zwei Jahre später verurteilt und wieder nach zehn Tagen hingerichtet worden sei[1]). Aber auch diese Berechnung ist natürlich ganz unsicher; vor allem frägt es sich doch sehr, ob der Ausdruck διετία so zu pressen ist. Ist das nicht der Fall, dann liegt auch kein Grund vor, den Tod des Paulus, da die neronische Verfolgung allerdings nicht vor August 64 beginnen konnte, in ein früheres Jahr zu verlegen[2]) — es müßte denn sein, daß sich gegen die Ansetzung der von da zu berechnenden Ereignisse des Lebens des Apostels noch irgend welche Bedenken erhöben.

Wurde der Apostel im Jahre 64 hingerichtet, so war er allerdings im Jahre 62 in Rom angekommen: dagegen kann aber der von einigen Handschriften zu act. 28 16 gebotne Zusatz: ὁ ἑκατόνταρχος παρέδωκεν τοὺς δεσμίους τῷ στρατοπεδάρχῃ nicht geltend gemacht werden. Denn wenn

[1]) vgl. ebenda 40 ff., dagegen auch Hönnicke, Der Todestag des Apostels Paulus, Neue kirchl. Zeitschr. 1903 905 ff.

[2]) Auch gegen Frey, Die zweimalige römische Gefangenschaft und das Todesjahr des Apostels Paulus 1900 28 ff.

er auch, so sahen wir[1]), im allgemeinen eine sachlich richtige Erklärung gab, so darf man doch aus dem Singular τῷ στρατοπεδάρχῃ nicht schließen, daß es damals nur einen praefectus praetorio gab, das Ereignis also, da nach dem Tode des Burrus im Januar 62 wieder zwei Praefekten vorhanden waren, in eine frühere Zeit verlegt werden müßte; τῷ στρατοπεδάρχῃ kann vielmehr auch: dem betreffenden Präfekten heißen[2]). Und noch weniger darf man natürlich dies gegen das fragliche Datum geltend machen, daß es dann unverständlich wird, wie schon zwei Jahre später die christliche Gemeinde verfolgt werden konnte. Sie breitete sich ja nicht erst durch die Tätigkeit des Paulus weiter aus, sondern hatte schon vorher auch in vornehmen Häusern Anhänger, so daß es nicht einmal des Prozesses des Apostels bedurfte, um auf sie aufmerksam zu machen[3]).

Aber ist es nun nicht doch bedenklich, so, wie wir dann tun müssen, auch die Ankunft des Festus in das Jahr 61 zu verlegen? Allerdings wäre es das — da sich die aus der Zeit seiner Amtsdauer berichteten Ereignisse[4]) kaum in ein paar Wochen oder Monate zusammendrängen lassen — wenn in demselben Jahre auch schon sein Nachfolger Albinus nach Palästina gekommen wäre. Aber das kann man aus dem Umstand, daß Agrippa II. manchmal seine Regierungsjahre von 61 ab zählt, nur dann schließen, wenn man ihn — wenig wahrscheinlich — mit der Neugründung von Cäsarea Philippi zusammenbringt, der allerdings nach Josephus die Ankunft des Albinus vorausging[5]). Eben sie wird aber anderwärts ausdrücklich in das Jahr 62 verlegt[6]); also kann auch Festus sehr wohl erst 61 ge-

[1]) vgl. oben S. 327. [2]) Gegen Wieseler, Chronologie 86 ff.

[3]) Gegen Blasz, acta apostolorum, ed. mai. 24, Hönnicke, Die Chronologie 24.

[4]) vgl. Jos., ant. XX, 8 9 ff.

[5]) vgl. ebenda 9 4 und dazu Schürer, Geschichte I 583, 47. 588, 7, gegen Ramsay, a second fixed point in Pauline chronology, Exp. 1900, VI, 2 93 ff., sowie auch Hönnicke, Die Chronologie 20.

[6]) vgl. Jos., b. j. VI, 5 3; Schürer, Geschichte I 583, 47, Zahn, Einleitung II 641.

kommen sein. Denn ein Jahr reicht für die unter seiner Verwaltung sich abspielenden Ereignisse allerdings zu; auch wenn κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον Agrippa seinen Palast erhöhte, so daß er von ihm aus die Vorgänge im Tempel beobachten konnte, und die Juden deshalb eine hohe Mauer aufführten[1]), so braucht nicht das alles erst unter Festus stattgefunden zu haben[2]). Auch daß die Prokuratoren zugleich mit den Statthaltern von Syrien gewechselt hätten, trifft doch mindestens von Felix und Gessius Florus, dem letzten unter ihnen, sicher nicht zu[3]), warum aber soll dann gerade Festus zugleich mit Corbulo, also im Jahre 60 gekommen sein? Vollends daß Felix, wenn ihm Festus erst 61 folgte, trotz seiner Mißwirtschaft sehr lange im Amt gewesen wäre, sollte man dort am wenigsten einwenden, wo man ihn nur ein Jahr weniger, bis 60, in Palästina sein läßt[4]).

Rechnen wir also vielmehr von 61 als dem Jahre des Amtsantritts des Festus zurück, so hat die Gefangennahme des Paulus in Jerusalem im Jahre 59 stattgefunden; aber wie lange vorher er den zweiundeinvierteljährigen Aufenthalt in Ephesus nahm, konnten wir eben zunächst noch nicht sagen. Wir kommen mithin auch auf diesem Wege nicht zum Ziele, sondern müssen umgekehrt von der Bekehrung des Apostels ausgehen, die wir nach dem Todesjahr Jesu datieren konnten.

Wiederum dieses meint man nun aber vielfach von seinem Geburtsjahr aus bestimmen zu dürfen, indem man von da bis zu seinem öffentlichen Auftreten nach Lc. 3 23[5])

---

[1]) vgl. Jos., ant. XX, 8 11.

[2]) vgl. Ramsay, Exp. 1900, VI, 2 102, Hönnicke, Die Chronologie 8, gegen Erbes, Texte u. Unters. XIX, 1 22, dessen sonstige Konstruktionen Turner, Eusebius' chronology of Felix and Festus, Journal of Theol. Studies 1901 120 ff. widerlegt hat.

[3]) vgl. Schürer, Geschichte I 335 f. 585, 58.

[4]) Gegen ebenda 588.

[5]) Zur Lesart vgl. Bratke, Zur Frage nach dem Todesjahr Christi, Stud. u. Krit. 1892 751 f.

dreißig Jahre weiterrechnet und außerdem noch ein oder drei Jahre für dieses selbst hinzunimmt. Welche von diesen beiden Voraussetzungen die richtige sei, brauchen wir hier noch nicht zu untersuchen; denn die Unsicherheit dieser ganzen Berechnung ergibt sich schon auf der einen Seite aus der Unbestimmtheit jener Angabe des Lukasevangeliums[1]), auf der andern aus der Undatierbarkeit der Geburt Jesu. Mit der Planetenkonstellation im Jahre 7 oder 6 v. Chr. hat nämlich der Stern der Weisen jedenfalls nichts zu tun; ob ein Jahr früher in Syrien eine Schätzung stattgefunden hat, mit der die des Quirinius verwechselt worden wäre, ist auch nicht sicher[2]); kurz, von hier aus kommen wir wieder nicht weiter.

Wohl aber haben wir nun Lc. 3 1 f. eine bestimmte Angabe über die Zeit des Auftretens Jesu; denn wenngleich es sich hier zunächst nur um dasjenige des Täufers handelt, so folgte doch nach allen unsern Berichten und nach aller innern Wahrscheinlichkeit das Jesu bald darauf und wäre jenes wohl überhaupt nicht datiert worden, wenn damit nicht zugleich dasjenige Jesu bestimmt würde. Auch dies hätte nicht bezweifelt werden sollen, daß die Jahre des Tiberius, nach denen hier gerechnet wird, von seinem Regierungsantritt im Jahre 14 ab gezählt werden, nicht von dem Beginn seiner Mitregentschaft, der wohl in den Winter 11 auf 12 fiel[3]). Denn wenn manche seine Regierungszeit auf 26 Jahre 6 Monate und 19 Tage bestimmten[4]), also vom Jahre 10 ab zählten und alexandrinische Münzen sogar von seiner Adoption im Jahre 4 n. Chr. ab rechnen,

---

[1]) Daß sie auch ungeschichtlich sei, folgt aus Joh. 8 57 und dem davon abhängigen Urteil der Presbyter bei Ir., adv. haer. II, 22 5 noch nicht, geschweige denn, daß sie sich aus num. 4 3 ff. erklären ließe.

[2]) Gegen Ramsay, Was Christ born at Bethlehem? 1898 150 ff., Corroboration I. The Census of Quirinius, Exp. 1901, VI, 4 321 ff.

[3]) vgl. Wieseler, Chronologie 178 ff., auch gegen Peter, Geschichte Roms 1853 ff. [4] III, 1881 77. 86.

[4]) vgl. Clem. Al., strom. I, 21 144 (ed. Dindorf II 116).

so ist das eben etwas andres; ja antiochenische Münzen, die das erste Jahr des Tiberius mit dem 43. oder 44. Jahr der aktischen Ära gleichsetzten, existieren überhaupt nicht[1]). Das fünfzehnte Jahr des Kaisers ist also, je nachdem der Evangelist vom tatsächlichen Regierungsantritt am 19. August 14 oder, wie Josephus, vom 15. Nisan dieses Jahres ab rechnet, — daß er, wie es seit Nerva Sitte ward, das Jahr mit dem 1. Januar habe beginnen lassen, ist wenig wahrscheinlich — die Zeit vom April 28 bis zum August 29 — aber ist diese Angabe nun auch zuverlässig?

Allerdings unterliegen von den sonstigen Synchronismen, die der dritte Evangelist an dieser Stelle gibt, einige berechtigten Bedenken[2]); aber das entscheidet doch noch nicht über die Glaubwürdigkeit jener Angabe, von der er ausgeht. Gleichwohl hat man aus unsern Berichten über das Ende des Täufers ein andres Datum auch des öffentlichen Auftretens Jesu herauszurechnen versucht — Berichten, die freilich wieder selbst einander zu widersprechen und zum Teil auch an sich ungeschichtlich zu sein scheinen.

Zwar das läßt sich ja offenbar leicht vereinigen, daß nach Josephus[3]) Antipas den Täufer gefangen setzte, weil er von seinem Auftreten Unruhen befürchtete, nach unsern Evangelien[4]) dagegen wegen der Herodias, des Weibes seines Bruders, der übrigens nicht, wie Markus und wohl auch Matthäus wollen, Philippus, sondern Herodes hieß. Aber anders steht es mit der Angabe des Josephus, Johannes sei auf der Bergfeste Machärus am Ostufer des toten Meeres gefangengesetzt und getötet worden, wozu die Geburtstagsfeier, von der die Evangelien reden, und bei der doch Johannes gleich

---

[1]) vgl. Eckhel, doctrina nummorum veterum III, 1794 276 ff., Wroth, Catalogue of the Greek coins of Galatia, Cappadocia and Syria 1899 169, gegen Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evangelischen Geschichte 177 ff., Turner, Dict. of the Bible I 406.

[2]) vgl. H. Holtzmann, Handkommentar zum Neuen Testament I, 1, 1889. [3] 1901 325 f., Krenkel, Josephus und Lukas 1894 90 ff.

[3]) vgl. ant. XVIII, 5 2. [4]) vgl. Mc. 6 17 und Par.

zur Hand ist, nicht recht zu passen scheint. Aber schließlich konnte doch auch sie in Machärus stattfinden, wo Herodes der Große einen prachtvollen Palast gebaut hatte[1]) — wenn sich nicht eben diese ganze Geschichte als unhistorisch erweisen sollte.

Und in der Tat macht ja der Tanz, den Salome — denn so hieß die Tochter der Herodias — vor ihres Stiefvaters Gästen aufgeführt haben soll, Schwierigkeiten, um derentwillen daher auch moderne Dichter und Künstler aus ihr ein ganz verworfnes Wesen gemacht haben. Aber bei den sonstigen Zuständen im Herodäerhause und am kaiserlichen Hofe, dem es solche Duodezfürsten, wenn in nichts anderm, dann wenigstens in der Sittenlosigkeit gleichzutun suchten, war ein solcher Vorgang wohl auch sonst nichts Unerhörtes. Wenigstens genügt, um seine Erfindung zu erklären, das Wort Jesu von den tanzenden Kindern[2]), die Geschichte der Isebel[3]) und das Buch Esther doch offenbar nicht, auch wenn von hier das Wort des Antipas, der doch genau genommen gar kein Königreich zu vergeben hatte: ὃ ἐάν με αἰτήςῃς, δώςω coι, ἕως ἡμίcους τῆς βαcιλείας μου stammen könnte, ebenso wie die Bezeichnung der Salome, die wahrscheinlich spätestens 10 n. Chr. geboren war, als κοράcιον[4]). So könnte die Geschichte also in Wahrheit sogar noch später als im Jahre 28 oder 29 gespielt haben, und in der Tat hat man das nun eben aus den Angaben des Josephus entnehmen wollen.

Derselbe erzählt nämlich zunächst einmal, Antipas, der vorher mit einer Tochter des Aretas verheiratet war, habe Herodias auf einer Reise nach Rom kennen gelernt. Hätte diese nun den Spolien seines Bruders Philippus gegolten, der im Jahre 33 auf 34 starb, so müßte die Gefangennahme des Täufers allerdings noch später angesetzt werden; aber jene Voraussetzung trifft nicht zu: Josephus sagt ausdrück-

[1]) vgl. Jos., b. j. VII, 6 2. [2]) vgl. Mt. 11 17. Lc. 7 32.
[3]) vgl. I. Kg. 19 1 f. 21 5 ff.
[4]) vgl. Esth. 2 2. 7 ff. 5 3. 7 2; Schürer, Geschichte des jüd. Volkes I 441, 29.

lich, Antipas habe seinen Zweck in Rom erreicht, die Tetrarchie des Philippus ward aber tatsächlich zu Syrien geschlagen[1]). Und damit fällt zugleich die Beziehung von Lc. 19 14 auf diese Reise des Antipas — ganz abgesehen davon, daß diesen Zug wohl erst die spätre Überlieferung zu dem Gleichnis von den anvertrauten Talenten hinzugetan hat[2]).

Immerhin könnte man meinen, jene Reise des Antipas müsse auf die andre, die die vier Söhne des Herodes unternahmen, um Pilatus wegen Aufstellung der den Juden anstößigen Weiheschilde zu verklagen[3]), und wir, da sie Erfolg hatte, wohl nach dem Tode des Judenfeindes Sejan im Jahre 31 ansetzen müssen, erst gefolgt sein: denn sonst würde damals Herodes nicht mit Antipas gemeinsame Sache gemacht haben. Aber vielleicht hatte er sich über den Verlust seiner Gattin getröstet oder war überhaupt nicht unter den vier Söhnen des Herodes, die uns ja nicht mit Namen genannt werden[4]). Die mehrfach erwähnte Reise des Antipas und dasjenige, was auf sie folgte, kann also doch vor 31 stattgefunden haben; denn daß die Feindschaft des Pilatus mit Antipas, von der außerdem nur Lc. 23 12 die Rede ist, und des erstern Angst vor dem Kaiser, die allerdings auch nach den Synoptikern seinem Verhalten im Prozesse Jesu zugrunde liegt, erst nach der Niederlage in der Angelegenheit der Weiheschilde verständlich sei, wird niemand behaupten wollen.

Aber folgt nun nicht daraus, daß nach Josephus damals, als die Tochter des Aretas dahin floh, Machärus ihrem Vater gehörte, während es später, wie wir sahen, in der Hand des Antipas war[5]) und ihm doch nicht abgetreten worden sein kann, daß auch der Tod des Täufers erst

---

[1]) vgl. Jos., ant. XVIII, 5 1. 4 6.

[2]) vgl. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II, 1899 492, gegen Sevin, Chronologie des Lebens Jesu [2] 1874 128 ff.

[3]) vgl. Philo, leg. ad Caj. 38.

[4]) Gegen Schürer, Geschichte I 434, 15.

[5]) Gegen Sevin, Chronologie des Lebens Jesu 96.

während des kurzen und durch die Niederlage des erstern im Jahre 36 endenden Krieges zwischen Antipas und Aretas stattfand? Wenn an der betreffenden Stelle wirklich zu lesen wäre: προαπεστάλκει εἰς τὸν Μαχαιροῦντα τότε (oder τὸν τῷ) πατρὶ αὐτῆς ὑποτελῆ, dann müßte man allerdings so schließen, und sich freilich zugleich über die Arglosigkeit des Antipas, der seine von ihm betrogne Gattin nach einer Festung ihres Vaters reisen ließ, aufs höchste verwundern; aber tatsächlich heißt es: τῷ τε πατρὶ αὐτῆς ὑποτελεῖ, d. h. und an das ihrem Vater Untertänige, wird also Machärus selbst (das ja auch sonst immer als jüdische Festung gilt)[1] nicht als dem Aretas gehörig bezeichnet[2].

Und doch meint man nun endlich daraus, daß, wiederum nach Josephus, jene Niederlage des Antipas vom Volke als Strafe für die Hinrichtung des Täufers angesehen wurde, entnehmen zu müssen, daß sie nicht allzulange vor 36 stattfand. Aber zwingend ist auch das nicht; denn derselbe Josephus bezeichnet die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 als Gottesgericht für die Ermordung des Hohenpriesters Jonathan durch Felix, die damals, so können wir nun jetzt sagen, mindestens um neun Jahre zurücklag[3]. Es kann also auch die des Täufers im Jahre 28 oder 29 stattgefunden haben; denn daß auf die Verstoßung der Aretastochter der Krieg alsbald gefolgt sei, widerspricht der ausdrücklichen Aussage des Josephus, sie habe nur den Anfang der Feindschaft gebildet.

Ja gegen die Verlegung der Heirat mit Herodias in das Jahr 34 spricht auch dies, daß erst nachher ihr Bruder Agrippa I. längre Zeit in Tiberias war, dann bei dem römischen Legaten Flaccus in Antiochia, weiterhin in Ptolemais, Anthedon, Alexandria und doch im Frühjahr 36 nach Rom zurückkehrte: für zwei Jahre doch wohl etwas viele Veränderungen. Und wollte man auch nur die Hinrichtung des Täufers 34 ansetzen, so müßte man annehmen, daß

---

[1]) vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, 10 25.
[2]) vgl. ebenda I 436, 20. [3]) vgl. ant. XX, 8 5.

Salome als Witwe vor ihres Vaters Gästen getanzt habe: das ist aber doch wohl wirklich undenkbar[1]).

Die Ungeschichtlichkeit von Lc. 3 1 läßt sich also auf keinem der eingeschlagnen Wege nachweisen; wollte man sie trotzdem behaupten, so müßte man doch wenigstens wahrscheinlich machen können, wie der dritte Evangelist (oder die ihm vorarbeitende Tradition) auf jene Angabe gekommen ist. Aber sollte er wirklich nur deshalb das fünfzehnte Jahr des Tiberius angegeben haben, weil Pilatus im zwölften antrat und zur Zeit des Prozesses Jesu schon einige Jahre hinter sich zu haben schien[2]), oder gar, weil Jesus mit dreißig Jahren aufgetreten war und Herodes der Große im fünfzehnten Jahre seiner Regierung — in Wahrheit war es, wie wir gleich sehen werden, das achtzehnte — den Tempelneubau begonnen hatte[3])?

Vor allem aber wird die Ansetzung des Auftretens des Täufers in das Jahr 29 — denn so können wir wohl nun sagen; es wird weder im Sommer noch im Herbst, sondern im Frühjahr stattgefunden haben — durch Joh. 2 20 sichergestellt, wonach die Juden bei Gelegenheit der Tempelreinigung sagten: τεσσεράκοντα καὶ ἓξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος. Wie es nämlich auch um die Geschichtlichkeit dieses Wortes stehen mag: jedenfalls werden die sechsundvierzig Jahre vom Beginn des Tempelneubaus im achtzehnten Jahre des Herodes, d. h. nach der Rechnung des Josephus vom April 20 bis April 19 ab gezählt, die Tempelreinigung und das erste Passah Jesu also in das Jahr 27 oder vielmehr, da die sechsundvierzig Jahre abgelaufen sein sollen, in den Frühling 28 verlegt. Nun erwähnt aber das Johannesevangelium nach diesem noch zwei andre Passahfeste, nämlich 6 4 und 12 1 ff.[4]),

---

[1]) Gegen die bei Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I 443, 34 Genannten.

[2]) Gegen Keim, Geschichte Jesu III, 1872 479, 2, Aus dem Urchristentum I, 1878 6 f.

[3]) Gegen Krenkel, Josephus und Lukas 87 f.

[4]) Daß 5 1 kein Passah gemeint ist, wird wohl jetzt allgemein zugestanden; man darf aber auch, wenn man an das Purim denkt,

setzt also den Tod Jesu in das Jahr 30: das ist aber dasselbe Jahr, auf das die Synoptiker führen, sofern sie die öffentliche Wirksamkeit Jesu höchstens etwas über ein Jahr dauern lassen[1]). Freilich könnte man ja nun Joh. 2 20 von dieser synoptischen und speziell der lukanischen Tradition abhängig denken; aber wahrscheinlich ist das bei der Verschiedenheit der Angaben offenbar nicht. Jesus wird also

---

nicht mit Zahn (Einleitung II 519), da der eine Monat zwischen diesem und dem Passah 6 4 zur Einschaltung der galiläischen Wirksamkeit nicht zureiche, ein zweites Passah stillschweigend vorausgesetzt sein lassen — denn zu einer solchen Ineinanderarbeitung des evangelischen Stoffs besteht kein Recht. Eher könnte man mit van Bebber (Zur Frage nach der Dauer des öffentlichen Lehramts Jesu, Katholik 1899, 79 206 ff.) τὸ πάσχα 6 4 oder mit Hitzig (Geschichte des Volkes Israel 1869 579) den ganzen Vers oder gar mit Schweizer (Das Evangelium Johannis 1841 80 ff.), Delff (Geschichte des Rabbi Jesu von Nazareth 1889 109 ff., Das vierte Evangelium 1890 11 ff.), Drāseke (Das Johannesevangelium bei Celsus, Neue kirchl. Zeitschr. 1898 146 ff. 584 ff., vgl. auch von Soden, Enc. bibl. I 803) den ganzen Abschnitt V. 1—26 oder 29 für nicht ursprünglich erklären, aber zum Beweis dafür genügt der Vorwurf des Celsus gegen Jesus (Orig. c. Cels. I 67): ἡμῖν οὐδὲν ἐπεδείξω, καίτοι παρακαλουμένων ἐν τῷ ἱερῷ σε παρασχέσθαι τι ἐναργὲς γνώρισμα, ὡς εἶης ὁ τοῦ θεοῦ παῖς, auch wenn er sich trotz 6 59 auf V. 30 und nicht 2 18 bezöge, sicher nicht; und wenn die Aloger (bei Epiph., haer. 51 22 f. 28), Irenäus (adv. haer. II, 22 3), Origenes (in Joh. 4 35, ed. Lommatzsch XIII 39) u. a. bei Johannes nur zwei Passah bezeugt fanden, so haben sie 6 4 entweder übersehen oder auf das Todespassah bezogen (vgl. Knabenbauer, Stimmen aus Maria Laach 1898, 55 435, Nagel, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, Katholik 1900, 80 319).

[1]) Weiter führt auch das ἀρχόμενος Lc. 3 23 oder die Geschichte vom Ährenausraufen Mc. 2 23 ff. und Par. nicht, die außerdem vor das Todespassah gehören kann — geschweige denn das Gleichnis von den bösen Weingärtnern und vom Feigenbaum oder das Wort Lc. 13 32, die nicht so allegorisch ausgedeutet werden dürfen. Daß Jesus in und um Jerusalem Bekannte hat und Mt. 5 14 vielleicht auf es anspielt, erklärt sich doch auch, wenn er — natürlich — früher in Jerusalem war; die Episode Lc. 10 38 ff. kann dagegen vor das Todespassah fallen, auf das sich endlich auch das Wort Mt. 23 37 und Par.: Ἰερουσαλήμ, Ἰερουσαλήμ . . . ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου ebensogut beziehen kann, wie das andre Mc. 14 49 und Par.: κατ' ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων κτλ.

in der Tat Ostern 30 gekreuzigt worden sein[1]); denn wenn die Kirchenväter seit Tertullian seinen Tod unter das Konsulat der beiden Gemini, d. h. 29, verlegen, so sind sie augenscheinlich von der Angabe des Lukasevangeliums über das Auftreten des Täufers und Jesu abhängig, mit dem sie seinen Tod verwechseln[2]).

Von hier aus können wir nun aber auch zunächst die Bekehrung des Paulus nach dem oben Ausgeführten in das Jahr 31, seinen ersten Besuch in Jerusalem 34, den zweiten 48 setzen. Fand die erste Missionsreise also in den drei, vier oder fünf Jahren vorher statt, so paßt das auch zu dem, was wir über die Prokonsuln von Cypern in dieser Zeit, sowie Sergius Paulus wissen: 52 war L. Annius Bassus, vorher Cordus da[3]), während Sergius Paulus wahrscheinlich 47 in Rom curator riparum war, also vorher jedenfalls die Insel verwaltet haben kann. Und ebenso mochte, wenn der Apostel 49 seine zweite Missionsreise antrat, 50, wie wir oben als möglich erkannten, das Judenedikt des Klaudius gegeben werden, das Aquila und Prisca kurz vor der Ankunft des Paulus in Korinth (im Herbst) dorthin führte. Vor allem aber konnte damals Gallio nach Korinth kommen; denn ist auch die Schrift Senecas de ira, in der er (wie für den Bruder wohl immer) noch Novatus heißt, nicht erst nach der Rückkehr des erstern aus der Verbannung im Jahre 49 geschrieben[4]), so hat Gallio doch wohl

---

[1]) Dieses Jahr haben neuerdings Achelis, Ein Versuch, den Karfreitag zu datieren, Gött. gel. Nachr., phil. hist. Kl. 1902 707 ff., christl. Welt 1903 382 und Fotheringham, The date of the crucifixion, Journal of Philology 1903 100 ff. wieder direkt zu berechnen, letzterer auch zu erklären versucht; aber wie das letztere, so ist auch das erstere für sich ungenügend.

[2]) Immerhin ist diese Berechnung ein neuer Beweis für die Richtigkeit unsrer Erklärung von Lc. 3 1; denn für die öffentliche Tätigkeit Jesu haben dieselben Kirchenväter nicht etwa drei, sondern ein Jahr angenommen; vgl. am vollständigsten van Bebber, Zur Chronologie des Lebens Jesu 1898 157 ff., Nagel, Katholik 1900, 80 201 ff.

[3]) vgl. Zahn, Einleitung II 636; Hönnicke, Die Chronologie 48 f.; im übrigen oben S. 221.

[4]) vgl. Hönnicke, Die Chronologie 26 ff.

erst Seneca und zwar natürlich nach diesem Termin den Prokonsulat verschafft. Und wenn nun weiterhin dieses Amt nach einem Gesetz des Klaudius vor Anfang April angetreten werden mußte[1]), so können wir wohl in der Tat annehmen, daß Gallio im Frühling 52 in Korinth eintraf. Im selben Jahre wäre Paulus dann wieder nach Antiochia zurückgekehrt, um wahrscheinlich 53 die dritte Reise anzutreten und im Winter darauf zu dem zweiundeinvierteljährigen Aufenthalt nach Ephesus zu kommen; aber wie die dann noch bleibenden drei Jahre bis zur Gefangennahme in Jerusalem auszufüllen sind, das können wir freilich auch hier noch nicht sagen.

Versuchen wir jetzt vielmehr, in den bisher gewonnenen Rahmen die Briefe des Paulus einzufügen und dabei vielleicht auch ihn selbst noch etwas weiter auszubauen, so ist allerdings gleich der an die Galater ganz außerordentlich verschieden datiert worden[2]). Aber gegen die Ansetzung vor der Zeit von act. 15 entscheidet doch schon dies, daß, wie wir gesehen haben, Gal. 2 dasselbe Ereignis beschrieben, sowie umgekehrt gegen die zur Zeit der cäsareensischen oder römischen Gefangenschaft des Apostels, daß auf dieselbe nirgends deutlich angespielt wird. Außerdem paßt dann, da der letzte uns bekannte Besuch in Galatien zur Zeit von act. 18 23 stattfand, das doch wohl darauf bezügliche οὕτως ταχέως Gal. 1 6 nicht mehr recht, ebenso wie man außer dem ersten und zweiten auch die spätern Besuche in Jerusalem (act. 18 22; 21 15 ff.) erwähnt zu finden erwarten sollte. Und das entscheidet nun auch, um von der von mir selbst früher vertretenen[3]), aber bereits durch das Obige

---

[1]) vgl. Dio Cass., hist. rom. LX, 13 17.

[2]) vgl. H. Holtzmann, Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament 1885. [3] 1892 221, Zahn, Einleitung I 142 ff., V. Weber, Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil 1900 12 f., Briggs, The date of the epistle of St. Paul to the Galatians, New World 1900 115 ff.

[3]) vgl. meine Chronologie 199 ff. und meinen Artikel, theol. Stud. u. Krit. 1897 219 ff.

ausgeschlossenen Datierung gleich abzusehen, gegen die jetzt gewöhnliche Verlegung des Galaterbriefs in die dritte Missionsreise; ja wenn man herkömmlicherweise noch genauer an den Aufenthalt in Ephesus denkt, so versteht man zugleich nicht, wie Paulus Gal. 4 20 nur wünscht, die Galater besuchen zu können, und es nicht tatsächlich ausführt[1]). Ebendeshalb aber dürfen wir nun auch bei der zweiten Missionsreise nicht an ihren ersten, asiatischen Teil denken, sondern müssen Paulus mindestens in Macedonien voraussetzen. Und in der Tat können ja die στίγματα τοῦ Ἰησοῦ 6 17 sehr wohl auf die Mißhandlungen in Philippi bezogen werden, die Paulus auch I. Th. 2 2 hervorhebt, während die Erwähnung von Verfolgungen durch die Juden Gal. 4 29, sowie das ganze Urteil über dieselben auf die auch I. Th. 2 15 nachklingenden Erfahrungen in Thessalonike und Beröa zurückgehen könnte. Endlich setzt die Adresse Gal. 1 2, in der neben Paulus keine mit Namen genannte Einzelpersönlichkeiten, sondern nur οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί erscheinen — und das sind nach Phil. 4 21 f. nicht einfache Christen[2]) — wohl voraus, daß er bei Abfassung unsres Briefs nicht die den Galatern von seinem letzten Besuch bekannten Gefährten Timotheus (der selbst zu ihnen gehörte) und Silvanus bei sich hatte, sondern nur andre Brüder, wie sie aber gerade in dieser Zeit den Apostel von Beröa nach Athen geleitet hatten[3]). Hier möchte ich also am liebsten den Galaterbrief entstanden sein lassen und ihn mithin in das Jahr 50 verlegen[4]): wir ersehen dann zugleich

---

[1]) Wenn von Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 1902 78 wieder an die anschließende europäische Kollektenreise denkt, so macht auch das οὕτως ταχέως Schwierigkeiten.

[2]) Gegen Zahn, Einleitung I 122. 141.

[3]) vgl. act. 17 15, sowie Albrecht, Paulus 114 f.

[4]) Den Beweis, den für eine etwas spätre Ansetzung Zahn, Einleitung I 141 f. aus I. Th. 1 8 f. führt, halte ich für nicht zwingend; denn der Ort, wo außer in Macedonien und Achaja der Glaube der Thessaloniker bekannt geworden ist, scheint überhaupt keine christliche Gemeinde gewesen zu sein. Umgekehrt gebe ich aber auch das Argument preis, das ich mit andern früher (Chronologie 204) aus

aus Gal. 2 10 (wodurch sich wieder 6 10 erklären dürfte), daß der Apostel schon damals mit Sammlung einer Kollekte für die Urgemeinde beschäftigt war — aber näheres wissen wir darüber allerdings nicht.

Weiterhin die Thessalonikerbriefe sind zunächst im allgemeinen während der zweiten Missionsreise entstanden; denn nur auf ihr war, soweit wir wissen, Silvanus, der als ihr Mitverfasser erscheint, in der Gesellschaft des Paulus. Auch ist zumal der erste, auf den aber der zweite schnell gefolgt sein muß, bald nach Gründung der Gemeinde entstanden; denn nur in dieser Zeit waren die bekämpften Irrtümer und Zweifel verständlich. Genauer ersehen wir dann aus I. 1 7 f., daß der Brief in Achaja und aus 3 1, wo Athen vom Entstehungsort unterschieden wird, daß er in Korinth geschrieben sein wird, womit ja auch die Angabe der Apostelgeschichte 18 5 übereinstimmt, daß hier Silas und Timotheus wieder zu Paulus gestoßen seien[1]). Und kam nun Paulus selbst Ende des Jahres 50 nach Korinth, so wird der erste Thessalonikerbrief Anfang 51, der zweite ein paar Monate später geschrieben sein[2]).

Wenden wir uns zu den Korintherbriefen, so gehört der erste (um von dem vorkanonischen zunächst abzusehen) nach I. 16 8 jedenfalls in den einzigen uns bekannten längern Aufenthalt des Apostels in Ephesus zur Zeit von act. 19. Genauer entnimmt man vielfach aus I. Kor. 5 7, daß er zu Ostern geschrieben sei; aber zwingend ist das nicht. Denn zunächst καθώς ἐστε ἄζυμοι kann nicht wörtlich gemeint

---

Gal. 4 10 entnommen habe; unter ἐνιαυτοί sind wohl doch (wie unter μῆνες Neumonde) Neujahrstage zu verstehen, nicht Sabbatjahre, die auch kaum außerhalb Palästinas gefeiert worden wären. Immerhin könnte man den Umstand, daß nur hier, nicht Kol. 2 16 davon die Rede ist, damit erklären, daß ein solcher jüdischer Neujahrstag zur Zeit des Galaterbriefs gerade gefeiert worden war oder werden sollte, und auch das würde zu unsrer Chronologie passen.

[1]) vgl. oben S. 272.

[2]) Gegen abweichende Datierungen vgl. Bornemann, Die Thessalonicherbriefe (bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament X, 1850. 5 u. 6) 1894 26.

sein, da Paulus eine jüdische Osterfeier in dieser Gemeinde wohl kaum geduldet hätte; dann aber muß auch ἑορτάζωμεν bildlich verstanden werden, zumal eine Ermahnung zur eigentlichen Festfeier, wenn die Korinther jetzt schon sauerteigfrei waren und der Brief doch erst später fertig wurde, gar nicht zur rechten Zeit in Korinth sein konnte. Und doch mögen diese Ausdrücke Paulus durch die Jahreszeit nahegelegt worden sein; denn wie wir aus 16 8 ersehen, schreibt er jedenfalls vor Pfingsten. Daß er freilich den hier ausgesprochnen Plan, bis dahin in Ephesus zu bleiben, auch ausgeführt habe, ist damit noch nicht gesagt; er kann auch, wenngleich kaum länger aufgehalten, so doch eher zur Abreise genötigt worden sein. Und in der Tat sahen wir schon vorhin wieder[1]), daß der Aufstand act. 19, der ihn zum Verlassen der Stadt nötigte, vielleicht in die Zeit des großen Artemisfestes, also in den April gehörte. Dann würde auch der vorkanonische Brief noch in diesen ephesinischen Aufenthalt fallen, während der zweite Besuch des Paulus in Korinth, der Zwischen- und der letzte Korintherbrief jedenfalls in das Jahr darauf zu verlegen wären. Zur Zeit von II. 8 10; 9 2 hatten die Korinther nämlich ἀπὸ πέρυσι angefangen, zu der Kollekte beizusteuern; das kann aber, da der zweite Besuch des Titus diesem Brief unmittelbar voranging, nur bei dem ersten gewesen sein[2]). Außerdem fällt dann auch der zweite Besuch des Apostels in Korinth, der gewiß zur See stattfand, in die gute Jahreszeit; wenn er sich aber nach dem Rückzug aus Ephesus noch in Asien aufgehalten haben muß, so wird das act. 19 22 ebenfalls vorausgesetzt[3]). Auch eine Entsendung des Timotheus hat zu dieser Zeit, wenngleich etwas früher, tatsächlich stattgefunden, während wir allerdings von einer solchen des

---

[1]) vgl. S. 353. [2]) Über den Ausdruck vgl. oben S. 59, 2.

[3]) Das Ganze gegen Heinrici, Der zweite Brief an die Korinther 46 ff., Drescher, Der zweite Korintherbrief und die Vorgänge in Korinth seit Abfassung des ersten Korintherbriefs, Stud. u. Krit. 1897 92 ff., König, Der Verkehr des Paulus mit der Gemeinde zu Korinth, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1897 550 ff.

Erastos aus dem ersten Korintherbrief nichts erfahren[1]); daß er aber in dieser Zeit überhaupt in der Gesellschaft des Paulus war, ergibt sich aus dem ersten uns erhaltnen Briefchen an den Timotheus II. Tim. 4 19 ff.

Trotz der lateinischen Namen in V. 21 konnte dieser Abschnitt nämlich nicht in Rom entstanden sein und ebensowenig ließ sich V. 20 (von der Reise act. 27 gar nicht zu reden) auf die in Kap. 20f. beschriebne beziehen. Wohl aber dürfen wir uns denken, daß Paulus auf der sogenannten Zwischenreise nach Korinth Erastos und Trophimus mitnahm und dann dort zurückließ — war jener mit dem οἰκονόμος τῆς πόλεως Röm. 16 23 identisch, so konnte er ja in der Tat am ehesten Paulus die Wege ebnen und auch später für ihn wirken, während Trophimus jedenfalls ein Epheser war und später in der Gesellschaft des Paulus erscheint[2]). Auch daß dieser, auf der Hin- oder wahrscheinlicher der Rückreise Milet berührte, war in dieser Zeit, wo er Ephesus vermieden haben wird, durchaus begreiflich, und dazu stimmt wieder, daß er Prisca und Aquila, die wir, ebenso wie das Haus des Onesiphorus, dort suchen werden[3]), grüßen läßt. Er selbst hat sich also nach irgend einem andern Ort Asiens gewandt, wo wir uns nun auch Eubulus, Pudens, Linus und Klaudia wohnhaft denken müssen[4]) und wohin er vor dem Beginn des Winters durch unser Briefchen Timotheus bestellen wollte.

Schließen wir daran das Titusbriefchen, das uns Tit. 3 12—14 oder 15 erhalten ist, so weist uns hier auf dieselbe Zeit zunächst die Erwähnung von Nicopolis V. 12. Denn darunter dürfen wir, da die andern damals überhaupt noch nicht existierten oder von Paulus kaum aufgesucht worden wären, nur das bekannteste in Epirus verstehen; wiederum

---

[1]) Daß er unter dem Bruder II. Kor. 12 18 zu verstehen sei, ist bei der Allgemeinheit des Ausdrucks auch unsicher.

[2]) vgl. act. 20 4. 21 29.

[3]) Gegen Zahn, Einleitung I 412.

[4]) Daß wenigstens der Name Linus auch in Kleinasien vorkam, zeigt die Vaseninschrift CJG 8518.

dahin aber kann Paulus, wie wir noch sehen werden, nur vor dem Römerbrief gekommen sein, der wieder unzweifelhaft während des letzten Aufenthalts des Apostels in Korinth zur Zeit von act. 20 entstanden ist. Nun war Titus damals nach Korinth geschickt worden, um den letzten Brief des Paulus an diese Gemeinde zu überbringen und die Kollekte einzusammeln: zu dieser Situation aber passen auch sämtliche andre Angaben unsres Billetts. Wenn ihm nämlich Paulus Artemas oder Tychikus schicken will, so kennen wir jenen zwar sonst gar nicht, diesen dagegen finden wir dann V. 4 in der Tat unter den Gefährten des Paulus. Auch der Jurist[1]) Zenas ist uns allerdings im übrigen unbekannt; dagegen, daß Apollos jetzt, wo der Sturm sich gelegt, seinen I. Kor. 16 12 angekündigten Besuch in Korinth ausgeführt habe, möchten wir beinahe postulieren. Und wollte man sich endlich wundern, wie Paulus Titus abberufen konnte, so antwortet vielleicht (wenn er nämlich noch dazu gehört) auch darauf V. 15: μανθανέτωσαν δὲ καὶ οἱ ἡμέτεροι καλῶν ἔργων προίστασθαι εἰς τὰς ἀναγκαίας χρείας, ἵνα μὴ ὦσιν ἄκαρποι[2]). Daß Titus dieser Aufforderung Folge geleistet hat, ist auch deshalb wahrscheinlich, weil, wie wir sehen werden, er später wieder nach Dalmatien ging; dann aber hat sich die Ankunft des Paulus in Korinth mindestens noch um ein Jahr hinausgeschoben. Brach er also, wie wir sahen, im Frühling 59 nach dreimonatlichem Aufenthalt von dort auf, so überwinterte er von 57 auf 58 in Nikopolis, schrieb vorher das erste Timotheusbriefchen, den dritten und vierten Korintherbrief, sowie das Billett an Titus, verließ Ephesus im Jahre 56 und war also im Winter 53 auf 54 dahin gekommen: d. h. genau in dem Jahr, das wir früher, von seiner Bekehrung aus weiterrechnend, dafür angesetzt haben.

---

[1]) vgl. Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus 1890 416, Zahn, Einleitung I 1890 436.

[2]) Man könnte für diese Erklärung sogar darauf hinweisen, daß auch Röm. 15 28 die Kollekte καρπός heiße; doch ist das natürlich nicht zwingend.

Darf diese Datierung mithin wohl als so ziemlich sicher gelten (und dadurch erweist sich auch der ganze, der Apostelgeschichte entnommene Rahmen des Lebens des Paulus nochmals als geschichtlich), so können wir nun auch behaupten, daß jene ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου, die Paulus nach II. Kor. 12 1 ff. vierzehn Jahre vor diesem Briefe hatte, im Jahre 43 stattfanden — d. h. aber zu derselben Zeit, in der wir früher die erste Missionsreise möglicherweise beginnen ließen[1]). Ist es da zu kühn, die allerdings andersartige Offenbarung act. 13 2 damit zusammenzubringen und endlich den äußern Anlaß für beides und die darauf folgende sogenannte erste Missionsreise in der Verfolgung der Urgemeinde durch Agrippa I. zu finden, die nach act. 12 einige Zeit vor seinem Tode, also 43 oder 42, stattgefunden haben wird? Ja vielleicht dürfen wir uns bestimmter für dieses frühere Jahr entscheiden, da Agrippa im Anfang seiner Regierung (und 41 kam er erst nach Palästina) besonders Anlaß hatte, sich populär zu machen zu suchen. Stimmt doch damit auch die alte Tradition, daß die Jünger Jesu zwölf Jahre nach seinem Tode in Jerusalem geblieben seien[2]), einigermaßen überein, sofern nämlich Petrus damals εἰς ἕτερον τόπον ging und Barnabas Antiochia aufsuchte[3]). Paulus dagegen kann trotz der Bedeutung, die die Mission außerhalb seiner Heimat für ihn haben mußte (zumal wenn er damals schon an Hellas dachte) und die zu jener Vision führte, doch bereits früher Heiden gepredigt haben; denn daß er sich auf Juden beschränkt hätte, würde zwar zu Gal. 1 24 besser passen, aber kaum zu 1 16 und Röm. 1 5. Und darüber, daß er sich von Anfang an zum Heidenmissionar berufen gefühlt habe, wird er sich doch wohl weder zur Zeit des einen noch auch des andern Briefes getäuscht haben.

---

[1]) Ähnlich Renan, Les apôtres 238, Seeböck, Sankt Paulus der Heidenapostel 1897 56.

[2]) vgl. zuletzt Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 1902 30.

[3]) vgl. act. 11 22 ff. 12 17.

Daß der an die Römer zur Zeit des letzten Besuchs des Paulus in Korinth, also im Jahre 59 entstanden ist, wurde eben wieder vorausgesetzt und ist in der Tat über jeden Zweifel erhaben. Bezeichnet Paulus doch 15 26 die Kollekte, um deren Sammlung es sich in den Korintherbriefen immer noch handelte, als abgeschlossen und grüßt 16 21 von Timotheus und Sosipatros, die wir act. 20 4 in seiner Gesellschaft wiederfinden. Das νυνὶ δὲ πορεύομαι εἰς Ἰερουσαλήμ Röm. 15 25 und die Erwähnung der Gemeinde in Kenchreä 16 1 beweist nicht, daß sich Paulus selbst schon dort befindet[1]), ebensowenig wie aus 15 19 entnommen werden kann, daß er jetzt selbst in Illyrikum weilt[2]). Wohl aber folgt nun aus dieser Stelle, wie auch schon vorausgesetzt wurde, daß der Apostel kurz vor dem Römerbrief wenigstens bis an die Grenze von Illyrikum — mehr liegt in dem μέχρι nicht — gekommen ist. Denn wenn der Ausdruck einen wirklichen Besuch in jener Gegend bezeichnet[3]), so kann derselbe doch weder auf der zweiten Missionsreise stattgefunden haben, die uns in der Apostelgeschichte so genau beschrieben wird, noch dann während des Aufenthalts in Ephesus, in den wohl ein kurzer Abstecher nach Korinth, aber sicher keine längere Missionstätigkeit in Epirus fiel[4]). Dagegen können wir bei dem allgemeinen διελθὼν τὰ μέρη ἐκεῖνα καὶ παρακαλέσας αὐτοὺς λόγῳ πολλῷ act. 20 2 sehr wohl an sie mitdenken; ja wenn Paulus von Macedonien aus noch einmal nach Korinth schrieb, so war eigentlich von vornherein zu erwarten, daß er sich zunächst anderwärtshin wenden würde. Selbst Titus könnte darauf vorbereitet ge-

---

[1]) Gegen B. Weisz, Einleitung in das neue Testament 1885. [3] 1897 213 f.

[2]) vgl. ebenda.

[3]) Gegen Renan, St. Paul 492, 3: Quand Paul était à Bérée, il avait été μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ.

[4]) Gegen Krenkel, Paulus 1869 105, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus 235, 1. Noch weniger ist übrigens an die Zeit von act. 14 28 oder 18 18 zu denken, wie Seeböck, Sankt Paulus 76. 112, sich selbst widersprechend, tut.

wesen sein, wenn ihm Paulus Tit. 3 12 schreibt: dort, in Nikopolis habe ich mich entschieden, zu überwintern. Und wenn das auch zu viel behauptet sein sollte: jedenfalls sind dieses Billett und der Römerbrief zu der angegebnen Zeit entstanden.

Viel schwieriger ist wieder die Zeit des Kolosserbriefs zu bestimmen, mit dem der an Philemon ja jedenfalls zusammengegangen ist. Zwar das ist klar, daß ihn Paulus aus der Gefangenschaft heraus geschrieben hat[1]); aber ob das — von einer andern wissen wir ja wenigstens nichts Genaueres[2]) — die cäsareensische oder die römische war, das scheint sich schwer entscheiden zu lassen. Wenn man nämlich für Rom geltend macht, daß sich Onesimus eher dorthin als nach Cäsarea geflüchtet haben würde, so mußte man, um das Zusammentreffen mit Paulus zu erklären, doch immer annehmen, daß er ihn aufgesucht habe; und warum soll das dann nicht in Cäsarea geschehen sein? Daß Paulus hier schwerlich in der Lage war, mit seinen Gemeinden in Verbindung zu bleiben — von einer Predigt an dem betreffenden Orte selbst, die in Cäsarea bedenklich erscheinen könnte, ist auch Kol. 4 3 f. keine Rede[3]) —, widerspricht der ausdrücklichen Angabe der Apostelgeschichte 24 23, Felix habe dem wachthabenden Centurio befohlen, μηδένα κωλύειν τῶν ἰδίων αὐτοῦ ὑπηρετεῖν αὐτῷ. Auch das läßt sich nicht beweisen, daß Paulus in Cäsarea den Evangelisten Philippus, der allerdings nach 21 8 ff. kurz vorher dort war, hätte erwähnen müssen; denn er spricht doch Kol. 4 10 ff. nur von seinen Gefährten. Und wenn man endlich behauptet, von Cäsarea aus habe er nach Rom streben müssen, aber

---

[1]) vgl. Kol. 4 3. 18, Philemon 1. 9 f. 13. Daß Paulus gleichwohl, wie aus Kol. 2 1 zu entnehmen ist, die Kolosser (auch vor ihrer Bekehrung) nie gesehen hat, erklärt sich aus dem oben S. 353 über seine Reisen Ausgeführten. Immerhin hätte er von Ephesus aus hingekommen sein können; aber die Gemeinde ist wohl überhaupt erst vor kurzem gegründet.

[2]) Gegen Lisco, Vincula sanctorum 1900 1 ff. 55 ff.

[3]) Gegen Zahn, Einleitung I 313. 384. 387.

sich nicht, wie Philem. 22, in Kolossä Quartier bestellen dürfen, so vergißt man, daß er jenes Ziel doch auch auf diesem Wege zu erreichen beabsichtigen konnte. Kurz, entscheiden läßt sich die Frage von den beiden Briefen allein aus nicht, wohl aber, wenn wir jenes zweite Billett an Timotheus II. Tim. 4 9 ff. hinzunehmen.

Daß dieses nämlich in dieselbe Zeit wie der Kolosser- und Philemonbrief gehört, ist aus der weitgehenden Übereinstimmung der in allen dreien vorkommenden Namen ohne weitres ersichtlich. Zugleich aber zeigt das II. Tim. 4 10 über Demas Bemerkte: με ἐγκατέλιπεν ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα, daß dieses Briefchen später als der Kolosser- und Philemonbrief ist, wo Demas, wenngleich Kol. 4 14 an letzter Stelle und ohne ein epitheton ornans, doch noch unter den Gefährten des Apostels erscheint. Wie sich die sonstigen Veränderungen in seiner Umgebung erklären, können wir freilich nicht mit Sicherheit sagen, auch wenn im allgemeinen klar ist, daß diejenigen Gefährten, die nur im Kolosser- und Philemonbrief erscheinen, also (wenn er nicht etwa der Überbringer des Timotheusbriefchens war)[1]) Aristarch, Jesus Justus und Epaphras, noch während der Anwesenheit des Timotheus abgereist, die andern, die erst in dem Billett an diesen vorkommen, also Crescens und Titus, in derselben Zeit eingetroffen waren. Jedenfalls kann die Entsendung des Tychicus nach Ephesus II. Tim. 4 12 nicht mit der nach Kolossä Kol. 4 7 f. identisch sein, von der Timotheus schon wußte; bei Galatien, wohin der sonst unbekannte Crescens geschickt wurde, liegt es gewiß näher, an das kleinasiatische und zwar die Provinz als das europäische Gallien zu denken[2]). Vor allem aber ist nun fak-

[1]) vgl. Krenkel, Beiträge 446 f.

[2]) vgl. Ramsay, Galatia, Dict. of the Bible II, 1899 89. Wenn Zahn, Einleitung I 417 vielmehr sagt: Die Zusammenstellung mit Dalmatien, welche in dem berühmten Monumentum Ancyranum ihresgleichen hat, läßt nicht daran zweifeln, daß Gallien gemeint sei. Der Umstand, daß Galatien dem Timotheus näher lag, als Gallien, wird nicht nur dadurch aufgehoben, daß dem von Rom aus schreibenden

tisch oben bereits gezeigt worden, daß dieses Timotheusbriefchen[1]) und also auch die beiden andern Briefe in Cäsarea entstanden sind. Kommt doch hinzu, daß Paulus, wenn er II. Tim. 4 13 f. erst von Troas und dann scheinbar (vorausgesetzt nämlich, daß der Schmied Alexander mit dem act. 19 33 erwähnten identisch ist)[2]) von Ephesus redet, als Ziel der Reise des Timotheus nicht Rom, sondern Cäsarea anzunehmen scheint. Ja jetzt erklärt sich auch jener eigentümlich gedrängte Stil des Kolosserbriefs, den wir früher nur konstatieren konnten. Wir ersehen aus dem Auftreten des Apostels vor Festus und Agrippa act. 26, womit seine direkte Äußerung Kol. 4 3 übereinstimmt, wie er es entbehrt haben wird, sonst nicht von dem Evangelium zeugen zu können: dann aber wird er auch die Gelegenheit, das einmal wieder schriftlich zu tun, mit solcher Begeisterung ergriffen haben, daß er nun eben immer neue Gedanken aneinanderreihte und sich nicht erst die Zeit nahm, sie ausführlich zu begründen[3]). Vor allem aber paßt dazu auch, was wir aus den Briefen über ihre genauere Zeit entnehmen können. Den Kolosser- und Philemonbrief müssen wir nämlich zwar nicht zu bald nach der Gefangennahme des Paulus im Jahre 59 ansetzen — denn bereits in Banden

---

Paulus Gallien näher lag, sondern auch dadurch völlig entkräftet, daß schwerlich unausgedrückt geblieben wäre, Crescens habe sich in die Nähe des Timotheus begeben, zumal wenn Timotheus sich in Lystra oder Ikonium, also in der Provinz Galatien aufhielt — so beweist das erste natürlich gar nichts, das übrige aber geht von falschen oder willkürlichen Voraussetzungen aus und wäre selbst dann noch nicht zwingend.

[1]) vgl. von Soden, Handkommentar zum Neuen Testament, III, 1, 1891 16.

[2]) Krenkel, Beiträge 430 ff. 443 f. denkt vielmehr an den Hohenpriester act. 4 6, vor dem Paulus seinen Schüler aber doch schon oder früh genug in Cäsarea warnen konnte. Wenn Zahn, Einleitung I 413 die Annahme, daß hier ein Nichtchrist gemeint sei, nicht zu dem Ton der Verse passend findet, so ist doch sicher das Gegenteil richtig.

[3]) vgl. Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe I 70 ff.

hat er Onesimus bekehrt[1]) — wohl aber vor dem Erdbeben, das im Jahre 60 Laodicea zerstörte[2]); denn hätte es vor der Abfassung unsres Briefes stattgefunden (und es könnte nur kurz vorher gewesen sein), so würde es, so schnell sich die Stadt auch davon erholte, doch erwähnt worden sein[3]). Daß die beiden Briefe endlich überhaupt noch unter Felix, d. h. vor Anfang 61 geschrieben sind, folgt ja schon daraus, daß Paulus nach der Appellation an den Kaiser zunächst überhaupt an keine Reise nach Kolossä denken konnte; außerdem aber wird dieselbe nun II. Tim. 4 16 f. diesem Schüler des Paulus, der doch zur Zeit des Kolosser- und Philemonbriefs noch bei ihm war[4]), als etwas Neues mitgeteilt. Denn darauf und auf die damit gegebne Errettung des Apostels aus unmittelbarer Lebensgefahr, sowie die sich ihm eröffnende Möglichkeit, auch in Rom und nach seiner Freilassung darüber hinaus das Evangelium zu verkündigen, beziehen sich die fraglichen Worte, auf deren rechtes Verständnis Timotheus schon vorbereitet sein mochte[5]), während die erste Verteidigung vor Felix bereits fünf Tage nach der Gefangennahme, also für die unserm Billett vorhergehenden Ereignisse viel zu früh stattfand. Setzen wir es dagegen

---

[1]) vgl. Philem. 10.

[2]) vgl. Tac., ann. XIV, 27: eodem anno (d. h. nach § 20 Nerone quartum, Corn. Cosso consulibus) ex inlustribus Asiae urbibus Laodicea tremore terrae prolapsa, nullo a nobis remedio propriis opibus revaluit. Die abweichende Berechnung von Euseb, Chron. ed Schöne II 154 f., dessen Angabe sich doch auf dasselbe Ereignis beziehen muß (vgl. Zahn, Einleitung I 318, gegen Hönnicke, Die Chronologie 23), hat auch Lightfoot, St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon 38 ff. nicht als glaubwürdiger erwiesen.

[3]) Das gilt vollends, wenn es auch Kolossä und Hierapolis betraf, wie Euseb will, und diese sich nicht so schnell erholten, wie Tacitus andeutet und Humann u. a., Altertümer von Hierapolis, Jahrb. des kais. deutschen archäol. Instituts, 4. Ergänzungsheft 1898 24 aus der Münzgeschichte von Hierapolis wahrscheinlich machen.

[4]) vgl. Kol. 1 1, Philem. 1.

[5]) Gegen die in meiner Einheitlichkeit 153 Genannten, sowie Zahn, Einleitung I 404 ff., Frey, Die zweimalige römische Gefangenschaft und das Todesjahr des Apostels Paulus 10 ff.

in den Sommer des Jahres 61, so verstehen wir nun auch, wie wenigstens Demas, aber vielleicht auch die andern, wider seinen Willen Paulus verlassen konnten und er selbst Mantel und Pergamente wiederhaben wollte, die er gewiß zur Zeit von act. 20 13, als er allein nach Assos wanderte, in Troas gelassen hatte. Zur Zeit des Kolosser- und Philemonbriefs dagegen war von der hier vorausgesetzten Reise des Timotheus noch keine Rede; so sind sie auch von da aus in das Jahr 59 oder 60 zu setzen.

Weiterhin im Jahre 62 werden wir dann das II. Tim. 1 15—18 erhaltne Billett an diesen, das ja jedenfalls nach Rom gehört, entstanden denken dürfen. Ist in dieser Zeit, wo Paulus erst vor kurzem dahin gekommen war, doch auch wohl verständlich, daß ihn Onesiphorus (aus dessen Erwähnung im vorliegenden Zusammenhange übrigens folgt, daß er nicht etwa, wie man wegen des: ἄσπασαι . . . τὸν Ὀνησιφόρου οἶκον 4 19 angenommen hat, schon vorher gestorben war) erst suchen mußte — auch wenn er von der Existenz einer christlichen Gemeinde in Rom im allgemeinen wußte[1]). Ferner ist damals nach dem, was wir 4 14 f. lasen, der Abfall derer in Asien durchaus begreiflich; endlich paßt auch dies dazu, daß wir im Philipperbrief Timotheus, der wohl durch dieses Billett zu Paulus bestellt wurde, in der Tat wieder in seiner Gesellschaft finden, obwohl er ihn nicht nach Rom begleitet hatte und also, wenn er auf Grund des Briefchens V. 9 ff. zu ihm eilte, noch einmal verschickt worden sein wird.

Nun ist freilich der Philipperbrief manchmal vor die an die Kolosser und Philemon oder wenigstens wie sie nach Cäsarea verlegt worden[2]). Aber dagegen entscheidet nach allem Bisherigen doch schon das, was wir Phil. 1 14 ff. über die den Apostel umgebende Gemeinde hören; noch

[1]) Gegen die in meiner Einheitlichkeit 149 f. genannten, sowie Zahn, Einleitung I 400 ff.

[2]) vgl. die bei Holtzmann, Einleitung 267 und in meiner Chronologie 197 Genannten. Lisco, Vincula sanctorum 20 ff. denkt sogar an Ephesus, vgl. oben S. 103, 3.

mehr, was er V. 13 von dem ganzen Prätorium und 4 22 von dem Hause des Kaisers sagt. 'Weder unter dem einen noch dem andern kann nämlich der Palast des Herodes in Cäsarea, in dem allerdings der Prokurator residierte, verstanden werden; πραιτώριον bedeutet aber auch nicht den kaiserlichen Palast, das Wachtlokal der Prätorianer in demselben oder ihre Kaserne vor der porta Viminalis, sondern, wie schon der Zusatz: καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν zeigt, das Prätorianerkorps. Gleichwohl könnte man wegen 4 22 daran denken, daß Paulus in der Nähe des Palatin verwahrt worden sei und so auf die „Familie" des Kaisers eingewirkt habe; aber Christen fanden wir unter ihr doch auch schon zur Zeit des Römerbriefs, und daß Paulus von ihnen besonders grüßt, mochte den Grund haben, daß er selbst oder auch die Philipper, auf deren Römerstolz schon die Apostelgeschichte hindeutete und auch Paulus selbst durch öftre Verwendung des Stammes πολιτευ anspielt, besondern Wert darauf legten[1]). Nur dann müßten wir den Apostel zur Zeit unsres Briefes doch in dem Wachtlokal auf dem Palatin untergebracht denken, wenn sein Prozeß vor dem praefectus praetorio — und er hatte sich in der Regel dort aufzuhalten — bereits begonnen hatte. Aber darauf deutet schlechterdings nichts hin — ganz abgesehen davon, daß wir eine Fortsetzung seiner Gefangenschaft über die διετία act. 28 30 hinaus nicht annehmen konnten[2]). Habe ich das früher selbst daraus geschlossen, daß Lukas, der doch den Philippern besonders nahe stand, sie nicht grüßt[3]), so war das nicht zwingend: er konnte entweder unter den Brüdern Phil. 4 21 inbegriffen sein oder wahrscheinlicher Paulus, wenn nicht überhaupt, dann grade damals verlassen haben. Nur das ist richtig — und stimmt zu dem, was wir vorhin über das letzte Timotheusbriefchen fanden —, daß der Philipperbrief nicht in der ersten Zeit

[1]) vgl. Lightfoot, St. Paul's epistle to the Philippians 99 ff., Zahn, Einleitung I 382. 383. 389 ff. 392. 395.

[2]) Gegen ebenda I 373. 382 ff. 437 f.

[3]) vgl. meine Chronologie 155. 197 f.

der römischen Gefangenschaft entstanden sein wird; denn wenn die Gemeinde dem Apostel durch Epaphroditus eine Gabe schickte, dieser erkrankte, die Gemeinde davon und ebenso jener wieder von ihrer Sorge um ihn hörte[1]), so müssen darüber mindestens einige Monate vergangen sein. Andrerseits werden die Philipper freilich wohl auch wieder nicht zu lange gewartet haben, ehe sie Paulus eine Unterstützung schickten und nach seiner Lage fragten: kurz wir können unsern Brief am besten in das Jahr 63 versetzen.

Dann aber beweist gerade er, daß sich in jenen zwei Jahren in der Lage des Apostels wohl überhaupt nichts änderte. Es bestätigt sich also auch von hier aus, daß er nicht auf Grund einer Entscheidung seines Prozesses den Tod gefunden haben, sondern als eins der Opfer der neronischen Christenverfolgung gefallen sein wird. Überhaupt aber dürfte durch dies Zusammentreffen verschiedner Beweismomente die vorgetragne Chronologie des Lebens des Paulus so sicher geworden sein, daß wir sie in der Tat der Darstellung desselben zugrunde legen können.

---

[1]) vgl. Phil. 2 25 ff. 4 18.

Chronologische Übersicht
über das Leben des Paulus.

31	Bekehrung
34	Erster Besuch in Jerusalem
42—43	Aufenthalt in Antiochia
43—47	Erste Missionsreise
48	Apostelkonzil
49—52	Zweite Missionsreise
50	Galaterbrief
51	Erster und zweiter Thessalonikerbrief
53—59	Dritte Missionsreise
56	Erster Korintherbrief
57	II. Tim. 4 19—22a, II. Kor. 10—11. 1—9, Tit. 3 12—14 (15)
59	Römerbrief, Gefangennahme in Jerusalem
59—61	Gefangenschaft in Cäsarea
59/60	Kolosser- und Philemonbrief
61	II. Tim. 4 9—18
61—62	Reise nach Rom
62—64	Gefangenschaft daselbst
62	II. Tim. 1 15—18
63	Philipperbrief
64	Tod

Stellenverzeichnis.

Galater Seite

1 2 397
6 396
10 . . 356. 357. 366
13 ff. 349
16 402
17 351
18 . . . . 351. 371
18 f. 357
24 . . . . 357. 402
2 1 352
10 398
11 ff. 352
19 364
20 365
3 8 362
10. 12 363
13 365
14. 18 362
3 19 363
21. 28 362
4 9 f. 364
20. 29 397
30 362
5 2. 4 362
11 356
14 364
6 10 398
17 397

I. Thessaloniker

1 1 354
7 f. 398
8 f. 397
2 2. 15 397
16 . . . . 362. 373
3 1 398
4 14 ff. 360
17 359

II. Thessaloniker

1 2 354
2 1 ff. 362

I. Korinther

5 7 . . . . 364. 398
6 14 359
20 365
7 23 365
9 20 . . . . 362. 364
13 11 f. 355
15 5 ff. 350
14. 17. 23 360
51 f. 359

Seite

15 52 360
56 363
16 8 . . 364. 398. 399
12 401

II. Timotheus 4 19—22 a

20 400
22 354

II. Korinther 10—13

11 22 f. 358
32 f. 368
12 1 ff. 402

II. Korinther 1—9

1 8 ff. . . . 359. 362
3 6 363
14 362
18 . . . . 356. 361
4 6 355
14 . . . . 359. 361
5 1 ff. 361
1. 4 359
11 366
15 365
16 357
7 5 359
8 10 399
9 2 399

Titus 3 12—14 (15)

12 . . . . 400. 404
15 401

Römer

1 5 402
2 13. 25 . . 362. 366
5 20 363
6 2 ff. 365
14 363
7 4 ff. 7 ff. 363
10 362
8 3 366
4 365
11 . . . . 359. 361
38 f. 359
9 4 364
5 358
10 4 364
13 8 364
11 359
14 5 364
8 359

Seite

15 19. 25. 26 403
28 401
16 1 403
7 350
21 403
23 400

Kolosser

1 1 407
2 354
2 1 404
8 363
11 f. 14 365
15 363
16 364
3 1. 3 365
4 3 . . . . 404. 406
3 f. 404
7 f. 405
10 ff. 404
14 405
18 . . . . 354. 404

Philemon

1 . . . . 404. 407
2 355
9 f. 404
10 407
13 404
22 405

II. Timotheus 4 9—18

10. 12 405
13 f. 406
14 f. 408
16 f. 407
19 408

Philipper

1 13 409
14 ff. 408
23 . . . . 359. 361
3 11 . . . . 359. 361
12. 15. 16 356
21 361
4 5 360
21 409
21 f. 397
22 409

Acta

1—8 349
4 6 406

Seite

6 2 372
9 2 349
10 ff. 349
11 22 ff. 402
26 . . . . 351. 373
27 373
28 ff. 371
30 372
12 1 ff. 17 . . 372. 402
20. 25 372
13 2 402
14 28 . . . . 352. 403
15 1 ff. 396
41 ff. 352
16 11 f. 352
17 2 352
15 397
18 2 393
5 398
11 352
18 403
18 ff. 352
22 396
23 . . . . 353. 396
19 1 353
1 ff. . . . 398. 399
8. 10 353
22 399
33 406
38 375
20 1 ff. 401
20 f. 400
2 403
3 353
4 403
7 ff. 375
13 408
16 375
21 8 ff. 404
15 ff. 396
38 383
22 5 349
12 ff. 349
24 10 380
23 404
24 381
27 . . . . 353. 377
26 1 ff. 406
12 349
27 1 ff. 400
9 383
28 11 353
16 385

Autorenverzeichnis.

Abbott 122. 123. 141. 144. 145.
Aberle 371.
Achelis 63. 395.
Albrecht 24. 78. 118. 121. 233. 258. 352. 381. 397.

Bacher 306.
Bacon 83. 109. 370. 372. 374. 379. 381.
Baldensperger 13. 278. 282.
Baljon 62. 119.
Barth 176.
Bartlet 40. 226. 237. 259.
Barton 358.
Basnage 375.
Bauer, B. 6.
Bauer, W. 135.
Baur 110. 150. 169. 185. 187. 192. 217. 221. 224. 226. 227. 238. 239. 243. 254. 255. 269. 279. 282. 284. 301. 302. 304. 310. 358.
Bebber, van 394. 395.
Belser 173. 177. 185. 186. 216. 219. 227. 228. 268. 291. 303. 309. 315. 319. 350. 374. 381.
Bennett 229.
Bergmann 154.
Bertholet 212. 229.
Beyschlag 15. 81. 97. 358.
Blaß 7. 23. 79. 82. 164. 165. 167. 171. 173. 175. 176. 177. 184. 185. 188. 189. 194. 216. 219. 220. 221. 222. 224. 227. 232. 233. 235. 241. 244. 261. 268. 272. 278. 279. 284. 286. 289. 291. 293. 303. 307. 308. 310. 315. 317. 318. 321. 327. 380. 381. 383. 386.
Bleek 329.
Böttger 303.
Boissier 155.
Bonnet 323. 332. 333. 342. 343. 344.
Bornemann 111. 112. 115. 121. 183. 272. 398.
Bousset 63.
Brandis 287.
Brandt 176. 189.
Bratke 387.
Breusing 321. 323. 324.
Bröse 101.
Brückner 44. 351.
Bruston 98.
Burckhardt 60.
Burton 266.

Callewaert 260.
Calov 42.
Cassels 176. 198. 200. 226.
Charles 362.
Chase 225.
Conrat 260.
Conybeare, Fr. 267.
Conybeare, W. J. 221. 295. 307. 319. 320. 322. 323. 329. 375.
Corssen 166. 168. 173. 294. 333. 337. 341. 350.
Cramer 143. 283.
Credner 96.
Creigthon 23.
Croß 186.
Curtius 268.

Dalman 171.
Dalmer 19. 93.
Daumet 259.
Deißmann 7. 30. 43. 97. 177. 199. 220. 224. 234. 253.
Delff 394.
Dick 28. 38. 89. 272.
Dickson 323.
Dittenberger 353.
Dobschütz, von 54. 55. 62. 63. 66. 98. 177. 206. 313. 397.
Dräseke 173. 394.
Drescher 55. 80. 81. 399.
Drexler 31.
Dürselen 65.

Eckhel 389.
Engel 99.
Erbes 103. 156. 345. 347. 379. 380. 384. 387.
Ernst 217. 294.
Euting 370.
Evanson 6.
Everling 72.
Ewald 10. 45. 51. 66. 68. 72. 163. 216. 242. 331.

Falconer 41.
Farrar 129. 131. 221. 224. 233. 255. 266. 295. 306. 309. 354. 375.
Feine 19. 20. 29. 39. 47. 87. 89. 94. 95. 96. 101. 102. 104. 105. 108. 172. 207. 208. 355. 358. 363.
Felten 233. 352.
Ficker, G. 342. 343.
Ficker, J. 339.
Findlay 41. 51. 370.
Forbes 107.
Fotheringham 395.
Franke 38. 100. 251. 367.
Frankel 222.
Frederking 354.
Frey 154. 156. 158. 385. 407.
Friedemann 209.
Friedländer 53. 154. 155.
Friedrich 14. 165.
Fries 44.

Gayford 215.
Gebhardt, von 332. 336. 350 f.
Gercke 165.
Giesekke 261.
Gieseler 299.
Gilbert 376. 381.
Gloel 11. 13. 14. 15. 22.
Godet 41. 73.
Goerne, von 321, 322. 324.

Grafe 62.
Grimm 165. 166. 167. 168.
Grünbaum 3.
Grupp 285.
Gunkel 13. 132.
Gutschmid, von 370.

Häring 94.
Halmel 76.
Harnack 9. 14. 60. 66. 73. 93. 96. 104. 155. 162. 180. 183. 191. 192. 215. 216. 240. 241. 244. 245. 247. 260. 268. 277. 279. 314. 320. 327. 331. 332. 333. 335. 342. 343. 345. 350. 378. 380. 402.
Harris 176. 190. 223. 315.
Hartmann, von 3.
Hatch 96.
Haupt 50. 55. 56. 57. 61. 62. 78. 79. 81. 84. 94. 103. 123. 124. 125. 128. 129. 131. 136. 137. 140. 141. 142. 143. 144. 356. 406.
Hausdorff 269.
Hausrath 61. 131. 137. 155. 208. 209. 221. 224. 226. 269. 273. 284. 288. 307. 308. 367. 368.
Havet 208.
Hawkins 165. 170. 171.
Headlam 101. 105. 109. 186. 192. 346.
Heinrici 50. 53. 56. 59. 62. 65. 66. 72. 73. 75. 138. 270. 271. 273. 361. 362. 399.
Heinze 17.
Heitmüller 182. 184. 284.
Hennecke 154. 339. 340. 343.
Herzog 23.
Hesedamm 6.
Hesse 150.
Heuzey 259.
Hicks 288. 290.
Hilgenfeld 24. 159. 162. 165. 172. 178. 216. 218. 219. 220. 221. 222. 226. 227. 229. 235. 238. 244. 245. 256. 262. 271. 293. 299. 314. 315. 317. 338. 342.
Hirschfeld 377.
Hitzig 394.
Hobart 163. 164.
Hönnicke 54. 371. 374. 377. 381. 383. 386. 387. 395. 396. 407.
Hofmann 139. 332.
Hollmann 115.
Holsten 39. 112. 131. 273.
Holtzmann, H. 10. 74. 75. 95. 101. 111. 115. 122. 128. 130. 133. 138. 140. 146. 148. 154. 174. 181. 191. 213. 227. 240. 284. 310. 366. 389. 396. 408.
Holtzmann, O. 83. 251. 374. 378. 379. 381.
Horn 196. 197. 199. 200. 209.
Hort 141. 142. 143.
Hoß 55.
Howson 221. 295. 307. 319. 320. 322. 323. 329. 375.
Humann 127. 407.

Jacobsen 330.
Jacoby 12. 13.
James 178.
Joel 6.
Johnson 6.
Jordan 155.
Jülicher 38. 56. 59. 78. 80. 131. 143. 146. 159. 186. 254. 282. 391.
Jüngst 174. 180. 218. 219. 222. 229. 236. 241. 251. 263. 267. 283. 308. 317. 324.

Kabisch 13. 361.
Kähler 4. 181.
Kaftan 4.
Kautzsch 12. 13.
Keim 200. 205. 238. 241. 393.
Kellner 377. 378. 380.
Kennedy 54. 58. 82. 238.
Klöpper 118.
Klostermann 222.
Klumker 199.
Knabenbauer 394.
Köhler 7.
König, A. 169.
König, C. 57. 58. 81. 82. 84. 399.
Korff 199.
Kranichfeld 189.
Kremer 181.
Krenkel 23. 54. 55. 56. 57. 58. 74. 80. 81. 82. 84. 159. 165. 190. 257. 276. 292. 306. 321. 330. 389. 393. 401. 403. 405. 406.
Kunze 147.

Lachat 283.
Ladeuze 145.
Lagarde 164.
Le Bas 25.
Lehmann 373.
Lekebusch 169. 218.
Lemme 51.
Lightfoot 48. 59. 105. 123. 127. 128. 129. 142. 154. 258. 259. 266. 285. 287. 329. 354. 355. 407. 409.
Lipsius 131. 161. 192. 193. 225. 323. 332. 333. 335. 338. 342. 343. 344. 345. 346. 347.
Lisco 32. 58. 67. 74. 78. 79. 83. 84. 85. 103. 128. 131. 151. 354. 404. 408.
Loman 6. 9. 12.
Loofs 204. 344. 355.
Lütgert 74.

Macpherson 103. 152.
Manen, van 6. 10. 15. 16. 60. 62. 65. 66. 75. 78. 85. 86. 90. 92. 99. 118. 130. 190. 225. 238. 273. 303. 313. 320.
Marquardt 319.

McGiffert 19. 52. 56. 59. 78. 80. 115. 124. 131. 144. 146. 152. 158. 162. 181. 189. 213. 216. 223. 227. 234. 246. 249. 300. 378. 381. 383.
Mead 14.
Meyboom 263.
Meyer, A. 115.
Meyer, H. A. W. 50. 53. 94. 163. 166. 398.
Möller 133. 215. 234.
Moffatt 43. 75. 78. 80. 84. 101. 103. 109. 114. 128. 146. 162. 173. 188. 191. 228. 230. 262. 299. 303. 323.
Mommsen 39. 190. 221. 256. 263. 305. 306. 316. 319. 323. 327. 329. 341. 377.
Monnier 141. 236. 350.
Montfaucon 336.
Mosheim 66.
Müller 7. 82.
Münsterberg 1.

Nagel 394. 395.
Nestle 133. 171. 194. 270.
Niese 382.
Nietzsche 201.
Nitzsch 4.
Norden 165.

Örtel 169.
Öttingen, von 4.
Overbeck 15. 218. 219. 226. 227. 263. 266. 278. 307. 314. 320.

Patrick 347.
Peter 7. 159. 388.
Pfleiderer 44. 73. 91. 95. 103. 114. 115. 136. 208. 216. 227. 245. 251. 255. 277. 282. 331. 338.
Plummer 257.
Pöhlmann 155.
Pott 216.
Preuschen 24. 302. 306. 345.

Rackham 41. 165. 173. 220. 226. 250. 257. 267. 287. 290. 291. 292. 302. 319. 325. 326. 375.
Radet 283.
Ramsay 24. 31. 34. 36. 38. 50. 60. 182. 214. 220. 221. 226. 229. 231. 232. 233. 234. 256. 259. 263. 268. 278. 282. 283. 285. 286. 287. 288. 290. 292. 293. 294. 298. 319. 320. 321. 323. 324. 327. 330. 335. 338. 339. 371. 372. 374. 375. 377. 379. 381. 386. 387. 388. 405.
Rapp 31.
Rauch 115.
Relton 347.
Renan 41. 165. 205. 209. 220. 224. 254. 255. 256. 258. 261. 263. 268. 279. 299. 302. 321. 323. 332. 367. 402. 403.
Resch 98.
Réville 146. 150.
Rey 335.
Rhijn 67.
Riggenbach 181.
Ritschl, A. 4. 20. 21. 94. 96. 97. 363. 365.
Ritschl, O. 1.
Ritter 354.
Robertson 54. 56. 59. 80. 370.
Rohden, von 370.
Rohr 54. 56. 59. 62. 78. 79.
Rohrbach 204.
Rolffs 154. 339. 340.
Ryder 102. 103.

Sanday 55. 101. 105. 109.
Sande-Bakhuyzen v. d. 62.
Schanz 371.
Scharfe 170.
Schiele 270.
Schiller 155. 378. 379.
Schläger 44. 75. 77. 101. 103.
Schlau 338.
Schleiermacher 253. 329.
Schmidt, C. 155. 204. 332. 333. 334. 336. 337. 339. 340. 341. 342. 343. 344.
Schmidt, K. 219. 319.
Schmidt, P. V. 15.
Schmidt, P. W. 75. 111.
Schmiedel 12. 24. 29. 40. 55. 56. 57. 58. 59. 62. 68. 76. 80. 97. 116. 166. 183. 184. 186. 191. 192. 200. 202. 204. 206. 209. 214. 222. 225. 228. 244. 254. 257. 262. 279. 346.
Schneckenburger 169.
Schneller 41. 352.
Schubert, von 133. 215. 234.
Schürer 11. 36. 62. 63. 65. 83. 86. 121. 209. 212. 214. 219. 220. 259. 263. 269. 306. 307. 316. 319. 367. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 377. 379. 380. 381. 382. 386. 387. 390. 391. 392. 393.
Schulze 12. 296.
Schwanbeck 169. 170. 253. 257. 329.
Schwartzkopff 199. 202.
Schwarz 319.
Schwegler 189. 227. 243. 302.
Schweizer 394.
Seeberg, A. 98. 99.
Seeberg, R. 73.
Seeböck 107. 402. 403.
Selwyn 302.
Sérullaz 137.
Sevin 391.
Siebeck 354.
Sieffert 19. 21. 23. 27. 40. 42. 45. 47. 207. 216. 237. 238. 246. 364.
Sievers 155.
Skeel 26.

Smith, W. B. 6. 92. 93. 102. 103. 108. 109.
Smith, W. R. 229.
Soden, von 75. 140. 143. 150. 151. 251. 378. 394. 406.
Soltau 165. 172.
Sommer 243. 244. 246. 247. 248.
Sorof 165.
Spitta 85. 86. 87. 88. 89. 93. 104. 109. 110. 114. 121. 153. 156. 158. 179. 225. 228. 232. 235. 251. 263. 271. 275. 308. 311.
Steck 6. 10. 15. 22. 23. 37. 43. 50. 60. 64. 85. 92. 127. 314.
Steffen 19.
Steinmetz 147. 150. 152. 156. 157. 158.
Sterrett 31.
Stevens 95.
Stilting 338.
Stober 368.
Stosch 83. 226. 228. 254. 332. 350.
Straatman 190. 225. 252. 262. 263. 352. 357.
Susemihl 7.

Teichmann 114. 181. 360. 365.
Titius 42. 75. 115. 359. 361. 363.
Trip 169. 227. 309.
Turner 375. 381. 383. 387. 389.

Veil 96.
Vetter 333.
Vincent 258.
Völter 22. 43. 77. 250.
Vogel 164. 170.
Vogt 379.
Volkmar 13.
Vollmer 13. 47. 96.

Wabnitz 106.
Wachsmuth 257. 268.
Walker 24.
Walther 5.
Weber, V. 24. 46. 216. 316. 358. 368. 378. 396.
Weber, W. 51. 53. 54. 55. 57. 59.
Weinel 73. 276. 357.
Weis 260.
Weiß, B. 21. 60. 72. 91. 94. 102. 109. 120. 166. 172. 173. 175. 176. 178. 210. 216. 217. 218. 231. 232. 234. 235. 236. 244. 256. 261. 264. 274. 278. 284. 286. 294. 295. 300. 307. 308. 320. 323. 357. 365. 376. 403.
Weiß, J. 24. 25. 66. 67. 75. 76. 78. 84. 93. 94. 95. 98. 99. 100. 101. 128. 172. 175. 177. 185. 188. 212. 214. 247. 250. 260. 268. 282. 286. 287. 294. 303. 315. 364. 366.
Weizsäcker 51. 56. 62. 68. 133. 134. 155. 189. 221. 229. 234. 238. 240. 246. 250. 254. 279. 282. 291. 316.
Wendt 163. 167. 171. 172. 173. 175. 177. 185. 186. 188. 194. 195. 210. 215. 216. 229. 230. 283. 284. 289. 294. 301. 303. 311. 314. 315. 316. 321. 331.
Wernle 62. 78. 95. 356. 367.
Westrik 118.
Wieseler 41. 252. 269. 302. 319. 328. 352. 367. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 386. 388. 389.
Winer 166.
Wohlenberg 119.
Wolff 56. 92.
Woodhouse 24. 33. 215. 268. 286. 287. 288.
Workman 383.
Wrede 96. 115. 117. 118. 119. 259.
Wroth 389.
Wundt 2. 3.
Wuttig 279.

Zahn 8. 38. 41. 51. 55. 56. 57. 59. 60. 61. 67. 75. 78. 80. 83. 86. 88. 89. 93. 100. 102. 104. 105. 106. 108. 109. 112. 113. 115. 121. 123. 125. 128. 130. 131. 132. 135. 136. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 147. 148. 150. 151. 152. 154. 156. 158. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 173. 186. 194. 220. 221. 223. 224. 241. 244. 255. 257. 258. 266. 272. 277. 279. 291. 292. 293. 300. 306. 323. 327. 333. 334. 335. 337. 338. 339. 342. 371. 372. 373. 375. 377. 378. 379. 381. 384. 386. 394. 395. 396. 397. 400. 401. 404. 405. 406. 407. 408.
Zeller 165. 169. 170. 171. 174. 179. 185. 192. 195. 219. 221. 227. 229. 239. 241. 243. 255. 263. 264. 297. 304. 309. 310. 314. 330. 354.
Zeydner 19.
Zimmer 13. 111. 254.
Zimmermann, G. A. 288.
Zimmermann, H. 172. 216. 218. 219. 236. 279.
Zöckler 173.
Zscharnack 73.

Date Due

4-7-61			

Library Bureau Cat. no. 1137

BS
2505
C625
AUTHOR

30292

Clemen, C.

TITLE Paulus; sein leben und wirken. v.1.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
3-16-61	R.A. McKenzie (mailed) Emporia, Kan. cac	6m

30292